

## Simbolismo da linguagem cultural em S. Paulo

Em várias passagens das suas cartas, S. Paulo formula importantes conceitos cristológicos, soteriológicos e eclesiológicos mediante termos provenientes da linguagem cultural do A.T.<sup>1</sup> O culto a que tal terminologia nos conduz é constituído, não pela liturgia enquanto tal, mas antes por acções rituais - em especial o sacrifício - directamente orientadas para uma actuação sobre Deus<sup>2</sup>. É neste sentido que o apóstolo menciona o culto dos pagãos (cf. Rom 1,25; 1Cor 8.10; Gal 5,20), dos judeus (cf. Rom 9,4; 11.3.9; 1 Cor 9,13) e também, por vezes, o culto cristão. A intenção do culto de Israel - cujo objectivo era o acesso do homem a Deus e uma vida santa na sua presença - merece nos seus escritos avaliação positiva. O povo eleito alcançava a "santidade" pelas vias da santificação do Sábado e do

---

<sup>1</sup> No decorrer do trabalho, utilizaremos as seguintes abreviaturas: *TWNT* = G. KITTEL - G. FRIEDRICH (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X, Stuttgart 1933-1979; *TBNT* = L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (ed.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, I-II, Wuppertal 1977; *EWNT* = H. BALTZ - G. SCHNEIDER (ed.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3 vols, Stuttgart 1980-1983; W. BAUER, *Wb* = W. BAUER - K. e B. ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und frühchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1988; *TWAT* = (J. BOTTERBECK) H.-J. FABRY - H. RINGGREN (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I-VII, Stuttgart 1970ss; *BDF*, *Grammatik* = F. BLASS - A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984.

<sup>2</sup> Cf. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1980, 124.

lugar em que Deus se manifestasse<sup>3</sup>. Todavia, o acto redentor de Cristo operou uma profunda transformação na relação do homem com Deus, de modo que os antigos actos litúrgicos e a respectiva linguagem religiosa são agora interpretados à luz da nova realidade. O que há de novo e específico nas cartas paulinas é que o acesso do homem a Deus - o fim de todo o acto cultural - se realiza agora em Jesus Cristo.

Na verdade, lê-se no início da carta aos Romanos: "O meu testemunho é Deus, aquele a quem eu presto culto (λατρεύω) no meu espírito, anunciando o evangelho de seu Filho" (Rom 1,9). Já quase na conclusão, à guisa de apresentação pessoal, o apóstolo justifica a sua ousadia de escrever aos cristãos de Roma, fazendo menção da graça que lhe foi concedida por Deus para "ser o ministro (λειτουργόν) de Jesus Cristo para os gentios, consagrado ao ministério (ἱερουργῶν) do evangelho de Deus, a fim de que os gentios se tornem uma oferenda (προσφορά) agradável a Deus, santificada pelo Espírito Santo" (Rom 15,16). Numa passagem da carta aos Filipenses, escrita a partir de um cativeiro, na eventualidade de ser condenado à morte, o apóstolo encara o martírio como um verdadeiro acto cultural: "Se o meu sangue houver de ser derramado em libação (σπένδομαι), em sacrifício e serviço (θυσία καὶ λειτουργία) da vossa fé, alegro-me e regozijo-me com todos vós" (Fil 2,17). Quer à fé dos Filipenses (Fil 2,17), quer à colecta que destes recebeu na prisão (Fil 4,18), chama "sacrifício" (θυσία). A verdadeira "circuncisão" (περιτομή) é a daqueles que "prestam culto (λατρεύοντες) no Espírito de Deus" (Fil 3,3). Assim se compreende que, na formulação arrojada e forte de Rom 12,1-2, exorte os cristãos a apresentarem-se "num sacrifício vivo, santo e agradável a Deus" (θυσία ζῶσα,

---

<sup>3</sup> Cf. Y. CONGAR, *Le mystère du temple*, Paris 1958, 103-126; G. BRAULIK, "Spuren einer Neubearbeitung des deuteronomischen Geschichtswerkes in 1 Kön 8,52-53.59-60", *Biblica* 52 (1971) 20-33; id., "Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium - die älteste biblische Festtheorie", em R. Schulte (ed.), *Leiturgia - Koinonia - Diakonia* (FS Kard. F. König), Wien 1980, 127-179; M. KÖCKERT, "Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur", *Jahrbuch für biblische Theologie* 4 (1989) 19-62.

ἀγία, εὐάρεστον τῷ Θεῷ), a que chama “culto racional” (λογικὴ λατρεία). Ao mesmo imaginário espiritual pertencem as afirmações relativas ao lugar do culto - o templo (ναός) - que se encontram repetidas vezes nas cartas aos Coríntios: “Não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo que está em vós e que vos vem de Deus?” (1 Cor 6,19; cf. 1 Cor 3,16s; 2 Cor 6,16). Por fim, citando o Pentatêuco, compara o trabalho apostólico ao dos sacerdotes no santuário: “Aqueles que exercem o serviço do culto (οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι) são alimentados pelo templo, os que ministram no altar (οἱ τῷ θυσιαστηρίου παρεδρεῦοντες) têm parte naquilo que é oferecido sobre o altar” (1 Cor 9,13).

O simbolismo da linguagem sacrificial paulina tem sido interpretado por vezes como reflexo de “espiritualização” do culto, segundo a expressão de H. Wenschkewitz, o qual, numa publicação de 1932, dava conta da existência de conceitos cultuais no N.T. aplicados a realidades que, em sentido ritual estrito, não se podem dizer cultuais<sup>4</sup>. No campo da investigação veterotestamentária, costuma-se usar este termo para significar a transição do antigo culto - considerado de nível mais imperfeito - para uma piedade de natureza espiritual, como aquela que é inculcada pelos profetas e se encontra expressa na oração dos Salmos. Em tal sentido, o processo de “espiritualização” significa que a piedade de feição *espiritual* superou as formas de expressão *cultural*, dando origem a uma relativa liberdade dos fiéis em relação ao culto<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> H. WENSCHKEWITZ, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe: Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament*, Leipzig 1932. Para este autor o fenómeno da espiritualização no N.T. denota influências das filosofias helenísticas, de modo especial do estoicismo.

<sup>5</sup> H.J. HERMISSON, na sua obra: *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur “Spiritualisierung” der Kultbegriffe im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1965, apresenta um estudo complexo sobre o culto no A.T., procurando esclarecer o conceito de “espiritualização” daí decorrente. A sua interpretação, no essencial, é a seguinte: no culto, a palavra e a acção, que primitivamente constituíam uma unidade, separaram-se, tendo o elemento verbal adquirido predomínio sobre o acto ritual. Todavia, em vários estudos posteriores, o próprio termo “espiritualização” tem sido considerado como impreciso e demasiado vago para significar tal fenómeno

O mesmo uso do termo com conotação anti-cultural passou para a investigação do N.T., designando o religioso, espiritual, as realidades e atitudes internas, em oposição ao secular, mundano, às realidades físicas ou externas. Para exprimir o seu conceito da vida segundo o Espírito - afirmam alguns autores - Paulo não necessitava mais que utilizar a terminologia tradicional do culto numa perspectiva de “espiritualização” pneumatológica.

A noção de culto assim definida supõe uma dialéctica entre duas formas de religiosidade: uma cultural e outra espiritual. É indiscutível que desde o A.T., passando pelo judaísmo antigo, até Filão de Alexandria, escritos de Qumrân e o N.T., se verifica uma tensão entre duas formas de conceber o culto: uma externa e outra interna ou espiritual. Mas o facto de se atribuir valor simbólico a um acto externo não significa que se deva supor como subjacente qualquer processo de “espiritualização”. Com efeito, o objectivo de tal “espiritualização” - segundo aquela teoria - seria desvalorizar as acções externas e, em seguida, considerá-las como irrelevantes, enquanto no simbolismo cultural o que se visa é o aprofundamento do sentido dos gestos culturais<sup>6</sup>.

---

religioso. Cf. H. SCHÜRMANN, “Neutestamentliche Marginalien zur Frage der Entsakralisierung”, em *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, 299-325; H.-J. KLAUCK, “Kultische Symbolsprache bei Paulus”, em *Gemeinde, Amt, Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 348-358; G. KLINZING, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrängemeinde und im Neuen Testament*, Göttingen 1971; J. MAIER, “Tempel und Tempelkult”, em *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg 1973, 371-390; W. RADL, “Kult und Evangelium bei Paulus”, *Biblische Zeitschrift* 31 (1987) 58-75; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, “Cultic Language in Qumrân and in NT”, *Catholic Biblical Quarterly* 33 (1976) 159-177; D. ZELLER, *Charis bei Philon und Paulus*, Stuttgart 1990, 119-128; W. STRACK, *Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus*, Bonn 1994.

<sup>6</sup> Cf. J. MAIER, *o.c.*, 389s. Os movimentos religiosos com tendências de “espiritualização” - como é o caso da comunidade de Qumrân - dão, em geral, realce à dimensão simbólica do culto, absolutizando-a, enquanto secundarizam os actos litúrgicos. Cf. J.-P. PFAMMATTER, *Die Kirche als Bau*, Rom 1960; B. GÄRTNER, *The Temple and the Community in Qumrân and the New Testament*, Cambridge 1965; J. McKELVEY, *The New Temple*, New York 1969; G. KLINZING, *o.c.*, 11-166.

O presente trabalho tem por objectivo analisar a utilização da terminologia cultural de Paulo. Será que a designação do ministério apostólico e do agir moral dos cristãos mediante o recurso a categorias culturais do A.T. denota - como pensam não poucos exegetas - uma tendência de “espiritualização” semelhante àquela que se desenvolveu em Qumrân e noutros movimentos pietistas judaicos? A notória ausência no epistolário paulino de referências às instituições religiosas de Israel - designadamente o templo de Jerusalém, o sacerdócio e os sacrifícios - aliada ao novo simbolismo atribuído à linguagem cultural, serão expressão e suporte de uma religiosidade “acultural” e adversa ao sagrado, como pretendem os defensores da teologia da secularização?<sup>7</sup>.

O alicerce sobre o qual se constrói a reflexão teológica de Paulo sobre o novo culto é o conceito de Igreja, enquanto comunidade concreta daqueles que foram “chamados” (1 Cor 1,1.2.24; Rom 1,1.6.7; 8,28), “separados” (2 Cor 6,17; Gal 1,15; Rom 1,1), “purificados” (2 Cor 7,1) e “santificados” (1 Tes 4,1-8; Rom 6,19), em ordem a constituírem, em Jesus Cristo, a comunidade dos “santos”, o *novo* “Israel de Deus” (Gal 6,16), com “acesso” ao Pai (Rom 5,1-2). Mas ainda não é tudo que o apóstolo considere a Igreja como o novo “povo eleito”: os cristãos substituem mesmo aquilo que havia de mais santo na fé de Israel: o próprio templo de Jerusalém (1 Cor 3,16-17; 6,19; 9,13; 2 Cor 6,16). Por fim, o simbolismo das vítimas oferecidas a Deus em sacrifício é transferido para a vida cristã (Rom 12,1-2; 15,16; Fil 2,17; 2 Cor 2,14-16).

Em correspondência com os temas assim enunciados, trataremos, respectivamente, do vocabulário da santidade, dos sacrifícios e do templo. De entre os termos e textos mais relevantes da linguagem cultural paulina relativa à santidade da comunidade cristã e dos seus membros, salientam-se os seguintes:

---

<sup>7</sup> H. SCHÜRMANN, *a.c.*, 304-309 utiliza os termos *Kultlosigkeit* e *Sakralfeindlichkeit*.

ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ - 1 Tes 2,14; 1Cor 1,2;  
10,32; 11,16.22; 15,9; 2 Cor 1,2; Gal  
1,13.

οἱ ἅγιοι - 1 Tes 3,13; 1 Cor 6,1.2; 14,23; 16,15;  
2 Cor 1,1; 9,1.12; 13,12; Fil 1,1; 4,22;  
Filem 5.7; Rom 1,7; 8,27; 12,13; 15,31;  
16,2.15.

ἁγιάζειν - 1 Tes 5,23; 1 Cor 1,2; 6,11; 7,14; Rom  
15,16.

ἁγιασμός - 1 Tes 4,3.4.7; 1 Cor 1,30; Rom  
6,19.22.

ἁγιωσύνη - 1 Tes 3,13; 2 Cor 7,1; Rom 1,4.

καθαρός - Rom 14,20.

καθαρίζειν - 2 Cor 7,1.

ἐκκαθαρίζειν - 1 Cor 5,7.

ἀκάθαρτος - 2 Cor 6,17.

ἀκαθαρσία - 1 Tes 2,3; 4,7; 2 Cor 12,21; Gal  
5,19; Rom 1,24; 6,19.

ἀφορίζειν - 2 Cor 6,17; Gal 1,15; 2,12; Rom 1,1.

περιτομή - Fil 3,3.

τέλειος - 1 Cor 2,6; 13,10; 14,20; Fil 3,15; Rom  
12,2.

τελειοῦν - 2 Cor 12,9; Fil 3,12.

ἄμεμπτος - 1 Tes 2,10; 3,13; 5,23; Fil 2,15; 3,6.

ἄμωμος - Fil 2,5

ἄκακος - Rom 16,18.

ὁσιος - 1 Tes 2,10.

ὀλόκληρος - 1 Tes 5,23.

προσαγωγή - Rom 5,2.

O presente vocabulário pertence, em geral, a contextos parenéticos. Tendo em conta, porém, a reconhecida dependência literária e conceptual do apóstolo em relação ao A.T., iniciaremos o presente estudo com um breve resenha, à maneira de introdução,

dos conceitos fundamentais da teologia veterotestamentária relativos ao culto.

### I. Natureza do culto no A.T.

A monarquia em Jerusalém estava construída sobre uma elaborada mitologia<sup>8</sup>. O Deus Altíssimo tinha junto de si numeroso séquito de criaturas celestiais, cuja natureza e funções apresentavam complexidade semelhante àquela que encontramos nas angelogias dos textos posteriores. Tratava-se de poderes espirituais, situados fora do espaço e do tempo. Todavia, graças a uma *sabedoria* que lhes dava o conhecimento de todas as coisas, tais seres governavam a história e controlavam o processo da ordem natural. Havia certas pessoas que tinham acesso a este mundo. Entre elas sobressai a figura do rei que, após um processo de ascensão e exaltação na presença de Deus, tinha assento na assembleia celestial. O lugar-chave do culto era o Templo, concebido como representação terrena daquele outro mundo espiritual.

A queda do antigo culto real e respectiva mitologia ficou a dever-se à ocorrência de dois grandes acontecimentos simultâneos. O primeiro foi o advento de um grupo de origem desconhecida, habitualmente conhecido por deuteronomista, que no tempo de Josias irrompeu na vida de Israel exigindo que o rei levasse a cabo grandes reformas. Os seus escritos fazem transparecer uma oposição intransigente contra muitos aspectos do culto. O segundo evento foi a destruição de Jerusalém e o

---

<sup>8</sup> A discussão recente da história do culto Israelita primitivo tem sido volumosa e variada. Remetemos para os seguintes estudos: K. KOCH, "Templeinlaßliturgien und Dekaloge", em *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen* (FS G. v. Rad), Neukirchen 1961, 45-60; F.M. CROSS, "The Divine Warrior in Israel's Early Cult", em A. Altmann (ed.), *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, Cambridge 1966, 11-30; M. BARKER, *The Older Testament. The Survival of Themes from Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, London 1987.

desaparecimento da casa real, tendo o sistema religioso de Israel ficado sem qualquer centro de referência.

Depois que se reuniram os fragmentos do passado e se limpou o pó das velhas mitologias, emergiram várias correntes de espiritualidade novas, designadamente a dos deuteronomistas, cujo material em vários aspectos parece sugerir compilações exílicas de reminiscências provenientes do sacerdócio do antigo culto real. A influência de semelhante corrente religiosa foi decisiva na codificação e redacção final da maioria das tradições cultuais de Israel. Ponto fulcral da sua teologia era a afirmação segundo a qual o povo eleito constituía uma nação religiosa, essencialmente consagrada ao serviço de Jahvé, seu Deus. No santuário central - o Templo de Jerusalém - em que se celebrava o Deus presente, o povo era santificado pelo culto.

Toda a organização do antigo culto se fundava sobre a ideia da *santidade* e a convicção de que só o santo se pode aproximar de Deus. Mas o conceito de santidade de então era diferente do actual. Este, na linguagem corrente, evoca um conjunto de virtudes eminentes, identificando-se com a perfeição moral. Para os semitas era diferente: "santo" não se opunha a "imperfeito", mas a "profano" (cf. Lev 10,10; Ez 44,23). Tudo o que fosse culturalmente santificado era retirado do mundo profano e de todo o contacto com o homem<sup>9</sup>.

A partir desta representação material da santidade, surgem as pertinentes prescrições relativas à *purificação* cultural e à capacidade do homem - especialmente o sacerdote - para realizar actos cultuais. Na religião de Israel - do mesmo modo que nas religiões gregas - os seres criados dividem-se em duas categorias

---

<sup>9</sup> Sobre o tema da santidade no A.T., remetemos para as bibliografias exaustivas publicadas por M. GILBERT, "Le sacré dans l'Ancien Testament", em *Homo Religiosus*, 1, Louvain-la-Neuve 1978, 205-289 (284-286); W. KORNFELD, art. שָׁקֵט, em *TWAT* 6 (1989) 1179-1180. Uma boa selecção bibliográfica encontra-se em J. PONTROT, "Sacré et sainteté dans le Nouveau Testament", em *Homo Religiosus*, 3/III, Louvain-la-Neuve 1986, 289-329 (328-329). Acrescem trabalhos mais recentes: C.-B. COSTECALDE, *Aux origines du sacré biblique*, Paris 1986; J.-G. GAMMIE, *Holiness in Israel. Overtures to Biblical Theology*, Minneapolis 1989; W. STRACK, *o.c.*, 152-155, com bibliografia abundante.



rituais: o puro e o impuro<sup>10</sup>. O simples contacto com as coisas impuras, independentemente de qualquer responsabilidade moral, torna o homem inapto para o culto. Em sentido próprio, por impureza entende-se tudo aquilo que impede o acesso a Deus, enquanto pureza significa a posse dos requisitos necessários para alguém poder realizar actos cultuais (Lev 22,3). Para se reaver a pureza perdida, ou para se adquirir uma santidade específica, eram requeridos ritos de purificação<sup>11</sup>. Tais ritos destinavam-se a eliminar no homem aquilo que nele era obstáculo à sua aproximação de Deus.

A natureza do sagrado situa-se no contexto da transcendência de Deus, considerada como absoluta, conforme se verifica através dos símbolos e representações usuais nas teofanias do A.T., de modo especial nos profetas (cf. Is 6,2-3; Ez 1,4-10. 25-27; Dn 7,9-10). A santidade define, acima de tudo, como atributo distintivo, o próprio ser de Deus, a sua majestade e o seu senhorio cósmico (cf. 1 Sam 6,20; Lev 10,3; Num 20,13; Sl 99,5.9). Na visão inaugural do profeta Isaías, os serafins proclamam: "Santo, santo, santo Jahvé Sabaoth" (Is 6,3). Com estas palavras o profeta exprime uma experiência religiosa autêntica, aquela que dá o verdadeiro conhecimento de Deus<sup>12</sup>. Delas se deduz que o vidente apreende Deus, não como um princípio abstracto, necessário para explicar a existência do

---

<sup>10</sup> Cf. W. PASCHEN, *Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte*, München 1970; H. CAZELLES, "Pureté et impuretés: II - Ancient Testament", em *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, 9 (1979) 491-508; E. CORTESE, "Le ricerche sulla concezione 'sacerdotale' circa puro-impuro nell'ultimo decennio", *Rivista Biblica* 27 (1979) 339-357; I. WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*, Stuttgart 1993, 39-45. M. DOUGLAS, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zur Vorstellung von Verunreinigungen und Tabu*, Berlin 1985. Uma boa bibliografia sobre o grupo verbal de καθαρός anterior a 1979, encontra-se em *TWNT*, X/2, 1124.

<sup>11</sup> Cf. I. BECK, "Sakrale Existenz. Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes als kultische und außerkultische Wirklichkeit", *Münchener Theologische Zeitschrift* 19 (1968) 17-34.

<sup>12</sup> O *trisagion* (Is 6,3) pode ser entendido em sentido cultural, como no Sl 99, ou, de preferência, como "fórmula de consagração". Cf. I. WILLI-PLEIN, *o.c.*, 45-51.

Universo, mas como uma presença extremamente forte e impressionante, que se revela ao homem e suscita no mais íntimo do seu ser, ao mesmo tempo, admiração e temor reverencial<sup>13</sup>. A revelação da presença de Deus no santuário introduz, por contraste, a denúncia da “impureza” do povo que Deus escolheu para habitar no seu meio; ao mesmo tempo, é um apelo à comunidade para a “purificação”, simbolizada na brasa ardente colocada sobre os lábios do profeta.

Salvo raras exceções, o sagrado está sempre em relação com *Jahvé* - o Deus de Israel -, quer se trate dele directamente, quer do seu culto, do seu povo, ou da sua palavra. Entre o esplendor da vida de Deus e a fragilidade da própria existência, o fiel observa uma tremenda diferença de qualidade e reconhece-se indigno de entrar em relação com o *santo*, a menos que nele se opere uma transformação radical (cf. Ex 20,30; Lev 19,2). Tal transformação é entendida como uma *passagem* da esfera do profano da existência ordinária à esfera do sagrado - aquela onde Deus se encontra presente. Para a efectuar não se conta, em primeiro lugar, com o esforço moral, pois este deixa o homem fechado no seu próprio mundo. Confia-se antes numa acção divina de separação e elevação, pela qual, ao menos em parte, a distância entre o homem e Deus será preenchida e a diferença qualitativa atenuada. É o que se chama a *santificação* ou consagração, que mais não é que uma participação na santidade de Deus. Trata-se, na realidade, de responder a uma aspiração profunda do homem: o desejo de viver em comunhão com Deus. Ora, uma vez que Deus é santo, para que tal relação seja possível o homem terá de encontrar um meio de ser santificado.

O judaísmo tentava resolver o problema mediante uma solução *ritual*, ou, mais em concreto, propunha um complexo

---

<sup>13</sup> Segundo A. Marx, “Familiarité et transcendance. La fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament”, em A. Schenke (ed.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (Forschung zum Alten Testament, 3)*, Tübingen 1992, 8-14, na teologia do sacrifício israelita *Jahvé* aparece, ao mesmo tempo, como diferente e semelhante, transcendente e próximo, santo e solidário. Ao revelar tal dualidade em *Jahvé*, o sacrifício contribui para se manter o frágil equilíbrio entre estes dois pólos antagónicos, impedindo a deformação da imagem de Deus.

sistema de separações, tendo por base a teologia da *eleição*<sup>14</sup>. Não se podendo pretender que todos os homens possuísem a santidade requerida para se apresentarem diante de Deus (Is 40,17), os Israelitas assumiram-se como povo “eleito”, “separado” e “consagrado” para viver na presença de Deus. É o que se lê na seguinte passagem:

Tu és um povo consagrado a Jahvé. Foi a ti que Jahvé teu Deus escolheu para seu povo de entre todas as nações que há sobre a terra (Dt 7,6).

A expressão “povo santo” (שֶׁדָּקִים) - que provém do conceito de eleição (cf. Ex 4,22; Os 11,1) - não só inclui a ideia da aproximação dos Israelitas a Jahvé, mas também a da separação dos pagãos (cf. Dt 14,2.21; 26,19; 28,9). Israel sentia-se no dever de respeitar esta separação, não se deixando confundir com os pagãos<sup>15</sup>. Para o efeito concebeu um conjunto de barreiras à sua volta, em particular as leis sobre os alimentos puros e impuros, que justificavam pelo preceito de Deus:

Vós fostes santificados e tornaste-vos santos, porque eu sou santo. Não vos torneis impuros (Lev 11,44).

Não obstante esta primeira santificação, nem mesmo o povo eleito se sentia, no seu conjunto, capaz de enfrentar a proximidade imediata de Deus. Se se aproximasse, seria aniquilado pelo fogo devorador da santidade divina (cf. Ex 19,12; 33,3). Por isso se instituiu o *sacerdócio*, para o exercício da

---

<sup>14</sup> Em conexão com o tema da eleição do povo enquanto comunidade cultural, acentuam-se os requisitos de santidade (Ex 19,6; Lev 19,2). Cf. J. GUILLÉN TORRALBA, *La fuerza oculta de Dios: la elección en el Antiguo Testamento*, Valencia-Córdoba, 1983; W.-W. KLEIN, *The New Chosen People: a Corporate View of Election*, Grand Rapids 1990; S.-T. SOHN, *The Divine Election of Israel*, Grand Rapids 1991.

<sup>15</sup> A ideia de “separação” efectuada mediante acções culturais é expressa pelos termos *בְּדִלּוּת/ἀπορρίξις*. Cf. E. SCHWARZ, *Identität durch Abgrenzung. Abgrenzungsprozesse in Israel im 2. vorchristlichen Jhdt. und ihre traditionsgeschichtl. Voraussetzungen*, Frankfurt 1982, 63-84. 131-134; W. STRACK, *o.c.*, 99-106.

indispensável mediação entre o homem e Deus<sup>16</sup>. Separou-se uma tribo - a de Levi - e no seu seio foi consagrada para o serviço do santuário uma família (cf. Num 3,12; 8,5-22; Ex 28,1), a fim de os seus membros serem introduzidos na esfera do sagrado. A “santificação” dos sacerdotes, descrita em pormenor na Lei de Moisés (Ex 29), realizava-se por meio de cerimónias simbólicas: banho ritual para purificação dos contactos do mundo, unção de santidade, vestes sagradas - expressão da pertença a Deus -, sacrifícios de expiação e de consagração. A santidade obtida desta maneira devia ser conservada e preservada mediante a observância de preceitos minuciosos: nada tocar de impuro, não se aproximar de um cadáver, nem se vestir de luto, etc. (Lev 21). Os sacerdotes haviam de evitar recair no mundo profano, pois isso torná-los-ia inaptos para se apresentarem diante de Deus.

O encontro do sacerdote com Deus realizava-se num *lugar* santo, separado do espaço profano em ordem à celebração de actos cultuais (cf. Ex 3,5; 15,17; 19,12.23; Sl 2,6; 3,5; 11,4). Só os sacerdotes tinham acesso ao santuário, mas nem eles próprios podiam entrar em todas as suas partes. O lugar mais santo - o *דביר* do Templo - apenas se abria ao Sumo Sacerdote, e uma só vez por ano, no cerimonial litúrgico do grande dia das Expições - *יום הכפרים* (Lev 23,27-28; 25,9). De igual modo, eram separados os *dias* santos do tempo das ocupações profanas, os ritos litúrgicos das actividades ordinárias (cf. Ex 23,12; 34,12; 2 Re 10,20; Ne 8,9.11; Is 30,29). Entre tais ritos ocupa lugar de relevo o *sacrifício*, considerado como o meio único de os sacerdotes se aproximarem de Deus. A vítima imolada transforma-se de coisa profana em coisa sagrada, entra numa nova esfera, operando assim o regresso do homem a Deus<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> O conceito de “mediação” é fundamental no sacerdócio de Israel (Zac 3,7; Mal 2,7; Jub 6,19.22; 14,20; Act 7,53; Gal 3,19; Hebr 2,2). Cf. R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, 201-211; J. SCHARBERT, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, Freiburg 1964, 268-280; A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtres nouveaux dans le Nouveau Testament*, Paris 1980, 48-54.

<sup>17</sup> A vasta bibliografia sobre o sacrifício encontra-se coligida, até 1969, por L. SABOURIN, em S. Lyonnet - L. Sabourin (ed.), *Sin, Redemption and Sacrifice*,

Por que motivo tinham os sacerdotes necessidade de apresentar sacrifícios para se aproximarem de Deus? A razão é simples e situa-se na mais pura lógica da santificação ritual: o sacrifício-era necessário como etapa final da separação do mundo profano. O próprio sacerdote, de facto, não podia realizar completamente em si mesmo aquela separação. Apesar de todas as cerimónias da sua consagração, ele permanecia homem terrestre e não passava para a esfera do divino. Por isso precisava de escolher um outro ser que fosse capaz de efectuar tal passagem. O ritual prescrevia-lhe a escolha de um animal de determinada espécie, na condição de este ser תמים, “sem defeito”<sup>18</sup>. A vítima era completamente subtraída do mundo profano, para ser imolada e oferecida no altar do Templo. Consumida pelo fogo sagrado, subia até ao céu, transformando-se em “perfume de agradável odor” (cf. Gen 8,20s; Lev 1,9-17); ou então, segundo outro símbolo, o seu sangue era projectado no “propiciatório” - כפרת - como para ser lançado até Deus (Lev 4, 6.17; 16, 14.15)<sup>19</sup>.

---

Roma 1970, 299-233; entre 1969-1991, por V. ROSSET, em A. Schenker (ed.), *o.c.*, 107-151; I. WILLI-PLEIN, *o.c.*, bibliogr., 159-164.

<sup>18</sup> O termo תמים pertence à linguagem técnica dos sacrifícios, onde é utilizado como atributo do animal que reúne todo o conjunto de qualidades requeridas pelo código sacerdotal para poder ser oferecido como vítima (cf. Ex 12,5; Lev 1,3; Ez 43,22). O animal deve ser “sem defeito” para o sacrifício (Lev 9,2; Num 6,14) ou para os oferentes (Ex 12,15; Num 28, 19.31; 29,8.13). תמים exprime, pois, um conceito de relação. Também שדק tem sentido cultural, mas em geral aplica-se a Deus e ao homem, enquanto תמים, salvo raras excepções, se atribui às coisas e aos animais. Os LXX traduzem תמים por ἄμωμος, ἄμemptos, ἄκακος, τέλειος, ὁσιος, ὁλόκληρος - termos que Paulo irá utilizar com profusão para significar as qualidades requeridas nos cristãos em ordem ao acesso a Deus. Cf. K. KOCH, תמים, em *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II, 1045 - 1051.

<sup>19</sup> O כפרת - que os LXX traduzem por ἱλαστήριον - é o termo técnico usado para designar: (1) segundo a maior parte dos autores, a tampa de ouro puríssimo que cobria a arca da aliança, considerada como o lugar da presença de Deus; (2) ou a simples superfície frontal de demarcação da área da presença de Deus, segundo outros (Gese e Janowski); (3) ou ainda, noutra interpretação (Tarragon), o substituto da arca da aliança na teologia sacerdotal do segundo templo. Cf. M. GÖRG, “Eine neue Deutung für kapporæ”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 89 (1977) 115-118; J.-M. de TARRAGON, “La kapporet est-elle une fiction ou un élément du culte tardif?”, *Revue Biblique* 88 (1981) 5-12; I. WILLI-PLEIN, *o.c.*,

No culto sacrificial adquiriu preponderância especial o aspecto de *expição*, que respondia mais directamente à preocupação de “santidade”. A expiação era tudo menos um rito de carácter negativo, destinado apenas ao perdão dos pecados e à respectiva penitência. Pelo contrário, constituía a acção litúrgica por excelência, que exprimia o autêntico e mais alto objectivo do culto: o acesso a Deus (Ex 19,6)<sup>20</sup>. Como em todo o sacrifício, o oferente identificava-se com a vítima imolada, vendo nela o seu representante. Não era tanto a morte do animal, quanto a sua passagem para a esfera do sagrado que obtinha a purificação dos pecados e impurezas rituais<sup>21</sup>.

De todos os sacrifícios, o mais importante era aquele que se oferecia no dia solene de Kippur, cuja liturgia representava o modelo e o ponto de referência último do sistema sacerdotal. A liturgia solene deste dia caracterizava-se por um conjunto impressionante de celebrações rituais, destinadas a demarcar limitações e separações no processo conducente ao perdão dos pecados de Israel. Após os complexos ritos preparatórios (Lev 16,2.14), o Sumo Sacerdote entrava no lugar mais santo - דביר - levando o sangue das vítimas imoladas e projectando-o, por

---

104-111.

<sup>20</sup> Cf. L. MORALDI, *Espiazione sacrificiale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Roma 1956; E. LIPINSKI, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris 1969; F. BOURASSA, “Expiation”, *Science et Esprit* 22 (1970) 149-170; L. MORRIS, *The Atonement. Its Meaning and Significance*, Leicester 1983; B. LANG, פפר, em *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 4 (1984) 303-318; D.M.L. JUDISCH, “Propitiation in the Language and Typology of the Old Testament”, *Concordia Theological Quarterly* 48 (1984) 221-143; N. KIUCHI, *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function*, Sheffield 1987.

<sup>21</sup> A conhecida tese de R. GIRARD sobre o sacrifício (sobretudo em *La violence et le sacré*, Paris 1972), ao afirmar que a imolação constitui o elemento central do sacrifício e que há uma relação estreita entre o oferente e a vítima, retoma duas teses clássicas - “satisfação vicária” e “substituição” -, dando-lhes uma forma nova. A explicação que aqui propomos é defendida em dois importantes estudos recentes: H. GESE, *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 91-106; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1982, 190.195-259.

aspersão, sobre o “propiciatório”, considerado como o trono de Deus. Deste modo, o sacrifício do grande dia dos perdões - como nenhum outro celebrado durante o ano - obtinha o contacto de Israel com Deus.

O antigo culto judaico constituía, pois, um sistema de santificação baseado numa série de separações rituais. A fim de se elevarem até ao Deus três vezes santo, os Israelitas edificaram uma espécie de pirâmide, que partia da multidão das nações e, percorrendo os sucessivos degraus - povo separado, tribo escolhida, família privilegiada - chegava finalmente a um homem consagrado, o sacerdote, e através dele a um animal oferecido em sacrifício.

Nos profetas observa-se um constante apelo em ordem à interiorização do culto<sup>22</sup>. Deus não aceita as meras cerimónias externas, que não sejam acompanhadas da integridade do coração, da observância da lei, da justiça social (cf. Am 5,21-24; Os 8,11-14; Is 1,10-16; Miq 6,6-8; Jer 6,16-21). O sacrifício deve ser a expressão do espírito do oferente, o qual deve renunciar ao pecado no coração e ter o desejo de viver em conformidade com a vontade de Deus. A obediência a Deus é melhor do que todos os sacrifícios. A crítica dos profetas contra os sacrifícios visa propriamente o modo como estes eram feitos; se são reprovados, não é em si mesmos, mas antes pela falta de espírito <sup>23</sup>. Na

---

<sup>22</sup> Cf. W. RADL, *o.c.*, 68-70.

<sup>23</sup> A exegese dos textos culturais dos profetas (cf., v.g., Am 5,21-27; Os 4, 4-18; 6,6; 14,2s; Is 1,10-16; Miq 6,1-8; Jer 7,7-11) tem uma longa história. Até aos princípios do séc. XX, tais textos eram em geral interpretados à luz de Jo 4,24 (“adoração a Deus em espírito e verdade”); nas últimas décadas, surgiram interpretações no extremo oposto: o que os profetas reformadores criticavam era apenas o sincretismo cultural. A exegese recente situa-se entre aqueles dois pólos: o objectivo dos profetas não se confinava apenas à purificação do culto sacrificial, mas estendia-se às diversas formas de vida religiosa do povo, que deveriam ser dominadas pela fé, justiça e fraternidade. Foi com base nesta perspectiva profética que mais tarde o judaísmo conseguiu viver e sobreviver sem templo e sem sacrifícios. De entre a vasta bibliografia sobre o assunto, salientam-se os seguintes trabalhos: Y. CONGAR, *o.c.*, 73-80; H.H. ROWLEY, “The Meaning of the Sacrifice in the Old Testament”, *The Bulletin of the John Rylands Library* 33 (1950) 74-110; id., *Worship in Ancient Israel*, London 1967, 111-143; H.W. HARZBERG, *Die prophetische Kritik am Kult. Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*. Göttingen

realidade, o que eles condenam é um culto cuja observância conduz o fiel a uma falsa confiança, como se ele, após ter cumprido escrupulosamente as obrigações “cultuais prescritas, já não tivesse a temer o julgamento de Deus sobre a sua conduta moral<sup>24</sup>.

A partir do Exílio, começam a surgir outros conceitos de culto. Com a destruição do primeiro Templo, em 586, a teologia da presença de Deus conhece novos desenvolvimentos (cf. Ez 11,22-25). O objectivo do culto na época pós-exílica é obter a comunhão de Israel com Deus - o fim primeiro da revelação<sup>25</sup>. Progressivamente, na teologia do segundo Templo foi surgindo um uso figurado da terminologia propriamente cultual. O culto adquire uma dimensão ética, de modo que o verdadeiro sacrifício, agradável a Deus, se torna a renúncia ao pecado, a justiça, o amor a Deus e ao próximo.

---

1962, 81-90; P. VAN BERGEN, “La vie quotidienne vécue comme culte et sacrifice spirituel”, em *Sainteté et vie dans le siècle*, Rome 1965, 83-107; A. DEISSLER, “Äusserungen der Prophten zum Opferkult”, *Der Priesterliche Dienst*, I, Freiburg-Basel-Wien 1970, 46-52; F.-J. STENDEBACH, “Kult und Kultkritik im Alten Testament”, em N.-J. Frenkle (ed.), *Zum Thema: Kult und Liturgie*, Stuttgart 1972, 41-63; J.C. DE MOOR, “The Sacrifice which is an Abomination to the Lord”, *Loven en geloven* (FS N.H. Ridderbos), Amsterdam 1975, 211-226; J.P. BROWN, “The Sacrificial Cult and Its Critique in Greek and Hebrew (I)”, *Journal of the Semitic Studies* 24 (1979) 159-173; F.-J. ORTKEMPER, *Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12-13*, Münster 1980, 28-29; H.-J. BOEKKER, “Überlegungen zur Kultpolemik der vorexilischen Propheten”, em J. Jeremias (ed.), *Die Botschaft und die Boten* (FS. H.-W. Wolff), Neukirchen-Vluyn 1981, 169-198; S. GOODHART, “Prophecy, Sacrifice and Repentance in the Story of Jonah”, *Semeia* 33 (1985) 43-63; R. SCHWAGER, “Christ’s Death and the Prophetic Critique of Sacrifice”, *Semeia* 33 (1985) 109-123; G. BOGGIO, “Io detesto le vostre feste”, *Parole di Vita* 31 (1986) 19-25; R. DE SIVATTE, “‘No soporto vuestras fiestas’. Quando la fe se desentiende de la justicia”, *Sal Terrae* 1977 (1989) 683-693; G. WÜRTHEIN, “Zur Opferprobe Elias I Reg 18, 21-39”, em V. Fritz (ed.), *Prophet und Prophetenbuch* (FS O. Kaiser), Berlin-New York 1989, 277-284.

<sup>24</sup> Cf. S. LYONNET, “La nature du culte chrétien”, *Studia Missionalia* 23 (1974) 213-249.

<sup>25</sup> Cf. J. GAMBERONI, “Der nachexilische Tempel und der nachexilische Kult”, *Bibel und Liturgie* 45 (1972) 94-108; H. GESE, “Die Sühne”, em *Zur Biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1977, 85-106.



Mais tarde, com a literatura sapiencial vai adquirindo relevo a noção de sacrifício interior (Sal 40,7-9; 50; 51,18ss; 69,30s; 141,2). Não só o livro da Sabedoria compara a morte dos justos a um “holocausto”, como ainda para o Sirácide toda a vida moral é assimilada a uma actividade cultural (Sir 35,1-10; Tob 4,11).

O judaísmo antigo continuou na mesma linha da interiorização, declarando o arrependimento, o estudo da lei, a caridade e a oração como equivalentes aos sacrifícios<sup>26</sup>. Também os separatistas de Qumrân contribuíram para o desenvolvimento da noção do culto. Nos seus escritos transfere-se o conceito de templo para a comunidade, julgando-se esta como a nova aliança e a nova Jerusalém, o substituto do templo e do culto<sup>27</sup>. Constituindo as suas formas próprias de culto sem sacrifício<sup>28</sup>, os membros da comunidade consideravam que uma vida exemplar tinha carácter sacrificial, que a perfeição da vida era como a oferta espontânea de uma oblação e que o odor suave da justiça constituía a verdadeira oração (1 QS 9,4s)<sup>29</sup>. Ao mesmo tempo esperavam para breve a restauração de um culto puro em Jerusalém<sup>30</sup>.

Também João Baptista, pela sua pregação polémica no deserto, exorta os fiéis à penitência e ao abandono do passado. A sua perspectiva não é de modo algum a de um regresso, mas apenas a de uma integração salvadora no povo dos baptizados, como resposta ao apelo profético sobre o juízo iminente<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. W. BAIER, “Liturgie und Kult in der frühjüdischen und frühchristlichen Umwelt (etwa 200 vor bis 200 n. Chr.)”, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 13 (1871) 282-295; 16 (1974) 206-244; L. SABOURIN, “The Temple and the Cult in Late Judaism”, *Religious Studies Bulletin* 1 (1981) 33-37.

<sup>27</sup> Cf. G. KLINZING, *o.c.*, 151. 216.

<sup>28</sup> Cf. G. KLINZING, *o.c.*, 20-49.

<sup>29</sup> Cf. H.-W. KUHN, *Endwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumrân*, Göttingen 1966; G. KLINZING, *o.c.*, 50-166; J. MAIER, “Zu Kult und Liturgie der Qumrängemeinde”, *Revue de Qumrân* 14 (1990) 543-586.

<sup>30</sup> Cf. G. KLINZING, *o.c.*, 224.

<sup>31</sup> Cf. H. MERKLEIN, “Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret”, *Biblische Zeitschrift* 25 (1981) 29-46.

Até que ponto Jesus, com a sua mensagem salvífica sobre o fim dos tempos, se tenha insurgido contra o culto do templo de Jerusalém, permanece uma questão discutível. Mas pelo menos a chamada purificação, ou melhor, expulsão do templo, deverá ser interpretada como acção simbólica dirigida contra o culto de Jerusalém. Tendo sidos expulsos os animais, já não são possíveis os sacrifícios.

Nestas circunstâncias, a primitiva comunidade pascal deverá ter visto na morte de Jesus o termo definitivo do culto sacrificial. O cristianismo não só se distancia das práticas religiosas pagãs (cf. 1 Cor 10,1-22; 2 Cor 6,14-7,1), como também, deliberadamente, se afasta do templo e do culto de Israel, considerando a Cruz como "lugar de redenção"<sup>32</sup>. Com mais severidade ainda que os profetas do A.T., a fé cristã condena todo o culto que não seja associado a uma vida moral conforme aos ensinamentos de Jesus. A radicalidade de tal distanciamento levou-nos a pensar que, desde muito cedo e com grande liberdade, se desenvolveram na Igreja apostólica formas de vida novas, que mais tarde sedeixariam influenciar pelos simbolismos cultuais do mundo circunstante. Os primeiros cristãos não criaram formas próprias de culto, mas utilizaram alguns dos símbolos do património judaico, com frequência em polémica com as religiões pagãs. Porém, tais símbolos tornam-se significantes da nova realidade da fé cristã, de modo especial na teologia de Paulo, como procuraremos ilustrar mediante a análise da linguagem cultual utilizada nas suas cartas autênticas<sup>33</sup>.

Analisaremos, em primeiro lugar, algumas passagens relativas à Igreja como comunidade cultual, para depois tratarmos da condição da existência cristã perante o sagrado, da acção cultual do ministério apostólico e, por fim, do culto no Espírito.

---

<sup>32</sup> Cf. F. HAHN, *Der urchristliche Gottesdienst*, Stuttgart 1970, 65-66.

<sup>33</sup> Seguindo a hipótese mais consensual na exegese recente, entre as cartas de Paulo consideramos como indiscutivelmente autênticas as seguintes: 1 Tes, 1-2 Cor, Fil, Gal, Rom, Filem.

## II. A Igreja e o mundo

A teologia da eleição do A.T. compreende-se, como acabamos de ver, à luz da noção do culto, de tal forma que Israel se intitulava, não só “povo eleito”, mas também “povo santo”, “consagrado” (Dt 7,6). Ora o apóstolo descreve a comunidade cristã com os mesmos termos cultuais que na tradição bíblica e judaica eram utilizados para significar o povo eleito. De igual modo, a santidade que deve caracterizar a existência cristã é expressa em linguagem sacrificial, de especial modo mediante as palavras gregas com que os LXX traduzem o hebraico  $\text{קדש}$ .

O vocabulário que nos conduz ao conceito paulino sobre a relação da Igreja com o mundo é sobretudo aquele que faz parte dos grupos verbais de  $\alpha\gamma\iota\omicron\varsigma$  e  $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{o}\varsigma$ . Enquanto povo eleito de Deus, a Igreja é uma comunidade santa, purificada, separada do mundo. A Igreja está presente no mundo, com o qual se sente confrontada, mas não se pode confundir com ele. O apóstolo exorta as comunidades cristãs, nascidas em terrenos de missão, a separarem-se da esfera do profano e a viverem em conformidade com o evangelho que lhes foi anunciado e que receberam mediante a fé. Ao mesmo tempo, em virtude do acto redentor de Cristo, a esfera do sagrado não é algo de inacessível ao homem, pois todos os fiéis têm acesso imediato a Deus. Mas tal relação com Deus adquire-se, não já pela fiel observância de prescrições legais ou por actos de culto meramente externos, mas por um coração irrepreensível.

### 1. *Santidade da Igreja*

Nos endereços e nas fórmulas de saudação das suas cartas, Paulo designa os cristãos com os termos sinónimos:  $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ ,  $\omicron\iota$   $\alpha\gamma\iota\omicron\iota$ ,  $\acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\iota$ ,  $\kappa\lambda\eta\kappa\tau\omicron\iota$ . O conceito de Igreja que a utilização de tal vocabulário nos sugere não é tanto o de uma “reunião”-conforme o sentido técnico grego da palavra  $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$  - mas

antes o de uma comunidade cultural, que se identifica com o povo que Deus escolheu para viver na sua presença<sup>34</sup>.

### 1.1. Igreja de Deus

O termo ἐκκλησία, nas cartas autênticas de Paulo, encontra-se 44 vezes - 25 no sing., 19 no pl. -, sobretudo em referência a comunidades cristãs concretas e ao mútuo relacionamento dos respectivos membros<sup>35</sup>. O endereço da primeira carta aos Coríntios oferece-nos uma “formulação programática”<sup>36</sup> da eclesiologia paulina, quando o apóstolo se dirige “à comunidade de Deus (τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ) que está em Corinto” (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1). Por esta expressão, a comunidade cristã é caracterizada, não como parte ou representante de uma Igreja universal, mas antes na sua realidade concreta, enquanto constituída pela acção de Deus (τοῦ Θεοῦ), que escolheu aqueles que dela fazem parte e, por isso, são os “chamados santos”

<sup>34</sup> Há algumas passagens em que o termo ἐκκλησία conserva o genuíno sentido helenístico de “reunião” (v.g. 1 Cor 11,18; 14,4.5.12.19. Cf. G. DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie*, Stuttgart 1975, 263-273.

<sup>35</sup> Dos 114 casos em que a palavra aparece no N.T., apenas três pertencem aos evangelhos (Mt 16,18; 18,17 bis); os restantes distribuem-se deste modo: 23 em Actos, 20 nas cartas deuteropaulinas (2 Tes, Col, Ef, 1 Tim, Hebr), 4 nas cartas apostólicas (Tg, 3 Jo) e 20 no Apocalipse. Entre os mais recentes estudos sobre a Igreja no N.T., convém referir: R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg 1966; id., “Ostergemeinde und ‘Kirche Gottes’ im ersten Korintherbrief”, em H. Fleckenstein (ed.), *Osterkirche - Welkirche* (FS J. Döffner), Würzburg 1973, 32-47; J. HAINZ, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972; id., “Vom ‘Volk Gottes’ zum ‘Leib Christi’. Biblisch-theologische Perspektiven paulinischer Ekklesiologie”, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7 (1992) 145-164; H. MERKLEIN, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, München 1973; K. BERGER, “Volksversammlung und Gemeinde Gottes”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976) 167-207; W. KLAIBER, *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis*, Göttingen 1982; H.-J. KLAUCK, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt: Kirche bei Paulus*, Freiburg 1992; H.-H. PARK, *Die Kirche als “Leib Christi” bei Paulus*, Giessen 1992; J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993.

<sup>36</sup> A expressão é de J. ROLOFF, “ἐκκλησία”, em *EWNT*, I, 998-1011 (1003).

(κλητοί ἅγιοι)<sup>37</sup>. O aposto que se lhe segue - “santificados em Jesus Cristo” (ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) - determina a relação actual da comunidade com Cristo, conferindo-lhe um carácter escatológico (cf. Fil 1,1; 4,21; Gal 1,22)<sup>38</sup>. A acentuação recai sobre a acção de Deus no chamamento dos cristãos, ou seja, na constituição da Igreja. Deste modo, o sintagma “Igreja de Deus” representa a comunidade cristã como povo santo, povo eleito de Deus, cuja santidade, na perspectiva teológica paulina, se realizou através da morte redentora de Cristo.

A expressão ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ encontra-se ainda noutras passagens: 1 Cor 10,32; 11,16.22; 15,9; 1 Tes 2,14; Gal 1,13. Os chamados “textos da perseguição”, em que o apóstolo afirma ter perseguido a “Igreja de Deus” (1 Cor 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6), referem-se à comunidade de Jerusalém, a Igreja-mãe de toda a cristandade. Tal designação apresenta-se como sinónima de οἱ ἐκλεκτοί, οἱ ἅγιοι, e mesmo de οἱ πτωχοί (Rom 15,25s.31; 1 Cor 16,1; 2 Cor 8,4; 9,1.12; Gal 2,20; cf. Rom 8,33). Em todos estes textos, o que está em causa é a grandeza e dignidade daquela primeira comunidade cristã, que se considera de carácter sagrado, como o verdadeiro Israel. A fim de se demarcar do judaísmo, intitula-se não συναγωγή, mas ἐκκλησία, de modo a não se identificar simplesmente com o povo de Deus, mas a aparecer como “a comunidade escatológica de Deus”<sup>39</sup>.

Paulo retoma este conceito para designar as suas comunidades, mas modifica-o à luz da semelhança entre a reunião dos cristãos para a celebração da ceia do Senhor e as assembleias cultuais de Israel. Inicialmente, a simples palavra ἡπ/ἐκκλησία era utilizada como termo técnico para designar a reunião da comunidade. No judaísmo pós-exílico alargou-se o alcance da sua significação, aplicando-se não só à reunião

37 Cf. H. MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther*, I (Kap. I-IV), Gütersloh 1992, 68-74.

38 Cf. H. MERKLEIN, “Die Ecclesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem”, em *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1987, 296-318; id., *Der erste Brief an die Korinther (Kap. I-IV)*, Gütersloh 1992, 69-74;

39 Cf. J. ROLOFF, *a.c.*, 1001; H. MERKLEIN, *o.c.*, 56; K. BERGER, *a.c.*, 198; J. HAINZ, *a.c.*, 161.

enquanto tal, mas ao grupo daqueles que se reuniam, ou seja, à “comunidade”. É este o sentido habitual do hebraico קהל no A.T. e no antigo judaísmo, bem como da ἐκκλησία no mundo helenístico<sup>40</sup>. De entre as passagens do A.T. que se podem considerar fonte inspiradora de Paulo, merece especial atenção a lei de Dt 23,2-9, sobre a participação dos fiéis nas assembleias litúrgicas, onde se lê seis vezes a locução קהל יהוה, traduzida nos LXX por ἡ ἐκκλησία κυρίου. Na linguagem jurídico-cultural da literatura intertestamentária, a expressão קהל יהוה tornou-se uma fórmula técnica para designar o verdadeiro Israel<sup>41</sup>. Filão utiliza o termo ἐκκλησία em citações que faz de Dt 23, 2-9. De igual modo, nos escritos do judaísmo antigo fixam-se os critérios para obtenção da cidadania de Israel mediante a referência a Dt 23 e ao conceito de קהל/ἐκκλησία<sup>42</sup>. Como condição prévia, requeria-se a “purificação/santidade”. É inegável a proximidade de conceitos: por um lado, a assembleia do povo eleito, cuja santidade se realizava no culto; por outro, a comunidade cristã, santificada como povo santo de Deus mediante a morte redentora de Cristo (cf. 1 Cor 6,11). Neste sentido, a Igreja apresenta-se como a comunidade dos “santos”, realizando a autêntica vocação do povo que Deus escolheu para viver na sua presença.

## 1.2. Santificados em Jesus Cristo

A linguagem paulina apresenta-se com ressonância claramente sacerdotal, que a diferenciam da tradição sinóptica, de natureza sapiencial<sup>43</sup>. No referido endereço de 1Cor 1,2, o

---

<sup>40</sup> É, sem sombra de dúvida, certo que os antecedentes linguísticos do uso de ἐκκλησία no N.T. se devem procurar nos LXX. O grego extra-bíblico jamais utiliza este termo em sentido religioso. Cf. W. KLAIBER, *o.c.*, 19.

<sup>41</sup> Cf. W. KLAIBER, *o.c.*, 17; W. STRACK, *o.c.*, 147-150.

<sup>42</sup> As expressões ἐκκλησία e ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ são sinónimas. Cf. H. SCHLIER, “Zu den Namen der Kirche”, em *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg i.Br. 1964, 294-306; P.-E. LANGEVIN, “Ceux qui invoquent le nom du Seigneur (1 Cor 1,2)”, *Science et Esprit* 21 (1969) 71-122; L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris 1965, 90s; J. DEIDUN, *New Covenant Morality in Paul*, Roma 1981, 10-12.

<sup>43</sup> Cf. P. GRELOT, “La sainteté consacrée dans le Nouveau Testament”, em

conceito da “comunidade de Deus” (ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ) recebe uma ulterior determinação mediante dois apostos: “santificados em Jesus Cristo” (ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), “chamados santos”(κλητοὶ ἅγιοι). Ambos os atributos dos cristãos - “santificados” (ἡγιασμένοι) e “santos”(ἅγιοι) - nos conduzem ao vocabulário sacerdotal sobre o culto no A.T., dominada pela raiz hebraica שׁוּׁר.

A forma participial passiva do perfeito ἡγιασμένοι indica a acção de Deus na constituição da comunidade cristã de Corinto. Desconhecido dos clássicos, o verbo ἁγιάζειν não se encontra senão nos LXX, indicando um conceito *relacional*, cujo conteúdo se deduz a partir da teologia da eleição e, mais concretamente, do culto<sup>44</sup>. A acção por ele expressa engloba basicamente dois aspectos : um negativo, que consiste em separar alguém do campo das coisas profanas; outro positivo, que é o ser consagrado, ou seja, entrar na esfera

do sagrado. Deste modo, Israel recebe o título de “povo santificado”, “nação santa” (cf. Ex 19,6; Dan 4,22 LXX; 12,7 Teod; 3 Mac 6,3; PsSal 17,28; 1 Ped 2,9). Trata-se de um termo com grande tradição na linguagem cultural, sobretudo nos profetas. Ezequiel anuncia a futura purificação do povo de Israel e o dom do Espírito como uma nova criação, na qual o nome de Deus será “santificado” (Ez 20,41; 36,22-28; cf. Sof 1,7; Jer 1,5).

O modo como Paulo utiliza o verbo ἁγιάζειν caracteriza-se por uma continuidade e, ao mesmo tempo, descontinuidade em relação ao seu significado nos LXX e nos escritos do judaísmo antigo. Também nas suas cartas ἁγιάζει exprime a ideia de eleição. Mas aquilo que antes era considerado como privilégio exclusivo de um povo, estende-se agora aos pagãos, que são chamados por Deus para constituírem a comunidade dos “eleitos” (1 Tes 1,4), “santificados” ou “consagrados”, não só por eleição divina, mas também pelo dom do Espírito (Rom 15,16). Já a parénese mais antiga sublinha que na existência cristã se requer a conformidade com Cristo e a santidade de vida: “Deus não vos

---

*Dictionnaire de la Bible. Supplément*, X, 1438.

<sup>44</sup> Cf. W. STRACK, *o.c.*, 57-65.

chamou para a impureza (ἐπὶ ἀκαθαρσία), mas para a santificação (ἐν ἁγιασμῷ). Assim, quem desprezar estas instruções, não despreza um homem, mas Deus, que vos dá o seu Espírito Santo" (1 Tes 4,7-8). Se a linguagem pertence ao âmbito do sagrado, as exigências por ela enunciadas não são rituais, mas éticas.

A fórmula ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ confere à comunidade cristã uma dimensão escatológica. A obra de salvação e santificação realizada por Deus em Jesus Cristo é o pressuposto objectivo para a santidade da "Igreja de Deus" e respectivos membros, que por isso recebem o título de "santificados em Jesus Cristo". Esta expressão deve ser entendida, não em sentido místico-espacial - uma participação no corpo místico de Cristo - mas em sentido temporal e histórico, designando a existência actual da comunidade em união com Cristo morto e ressuscitado<sup>45</sup>. A santificação é obra do Pai (1 Tes 5,23), de Jesus Cristo (1 Cor 1,2; 6,11) e do Espírito Santo (1 Cor 6,11; Rom 15,16). Por sua vez, os cristãos dizem-se santificados no Espírito (Rom 15,16), em Jesus Cristo (1 Cor 1,2), no nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus (1 Cor 6,11). Portanto a santificação realiza-se mediante uma união com Deus em Cristo através do Espírito. Não se trata, pois, de uma acção ritual, mas da participação na santidade de Deus, na união com Cristo (1 Cor

---

45 Desde que A. Deißmann reconheceu tratar-se de uma fórmula técnica, surgiram numerosos estudos com o objectivo de precisarem o respectivo conteúdo, oscilando as propostas apresentadas pelos autores entre diversos sentidos: local, causal, instrumental, místico, eclesiológico, histórico e escatológico. Entre os estudos dedicados a esta fórmula, sobressaem os seguintes: A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel in Christo Jesu*, Marburg 1892; F. BÜCHSEL, "'In Christus' bei Paulus", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 42 (1948) 141-158; F. NEUGEBAUER, *In Christus - Ἐν Χριστῷ. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*, Göttingen 1961; F. GERRITZEN, "Le sens et l'origine de l'ἐν Χριστῷ paulinien", em *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*, Roma 1961, 323-331; M. BOUTTIER, *En Christ*, Paris 1962; J.K.S. REID, *Our Life in Christ*, London 1963; A. VAN OYEN, "Zur Deutungsgeschichte des 'en Christō'", *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 11 (1967) 129-135; W. KLAIBER, o.c., 86-95.



6,17; 12,13; Rom 12,4-5) e na comunhão com o seu Espírito (Rom 8,9-11).

### 1.3. Chamados santos

Sinónimo de ἐκκλησία é o título οἱ ἅγιοι utilizado nas fórmulas de saudação das cartas (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Fil 1,1; Rom 1,7; 16,15) e no contexto da grande colecta para os cristãos da Igreja-mãe de Jerusalém (1 Cor 16,1; 2 Cor 8,4; 9,1.12; Rom 15,25.26.31)<sup>46</sup>. No N.T. o termo “santo” (ἅγιος), bem como o respectivo grupo verbal, acentua a natureza cultural da comunidade cristã, em geral acompanhada de uma componente ética<sup>47</sup>. Deste campo verbal, além do verbo ἁγιάζειν (1 Tes 5,23; 1 Cor 1,2; 6,11; 7,14; Rom 15,16), fazem parte os substantivos “santidade” (ἁγιωσύνη: 1 Tes 3,13; 2 Cor 7,1; Rom 1,4) e “santificação” (ἁγιασμός: 1 Tes 4,3.4.7; 1 Cor 1,30; Rom 6,19.22). Em contextos eclesiológicos, o vocabulário da santidade é utilizado: (1) como designação da comunidade ou dos cristãos em conexão com o templo (1 Cor 3,16s; 6,19), ou com outras categorias culturais (Rom 12,1; 15,16; 1 Cor 6,11); (2) em formulações em que os fiéis recebem o título de ἁγιασμένοι (1 Cor 1,2), ou ἅγιοι (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Rom 1,7; Fil 1,1); (3) em relação com o “Espírito”, que habita na comunidade (1 Cor 3,16; 6,11.19; 1 Tes 4,8) e a santifica (Rom 8,27; 15,16).

A denominação da comunidade cristã mediante a expressão “os santos” (οἱ ἅγιοι) remonta a Dan 7 e aos antigos escritos

---

<sup>46</sup> No cristianismo mais antigo, a expressão “os santos” parece ter designado, de maneira privilegiada, os membros da comunidade de Jerusalém, ou seja, o grupo restrito dos apóstolos e primeiros discípulos. Paulo considera a colecta como um “serviço” (διακονία e λειτουργία) em favor dos “santos”, uma partilha dos bens temporais em sinal de unidade e como resposta à participação dos pagãos nos bens espirituais de que os “santos” eram depositários (cf. Rom 15,27). Mais tarde, porém, à medida que se afirma a entrada dos pagãos na Igreja, tal título já não é reservado aos membros da Igreja-mãe de Jerusalém, mas estende-se a todos os fiéis. Cf. L. CERFAUX, *o.c.*, 99ss.; P. JOVINO, *La Chiesa comunità di santi negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di San Paolo*, Palermo 1975, 48s.

<sup>47</sup> Cf. H. SEEBASS, “Heilig”, em *Theologisches Begriffslexikon für das Neue Testament*, II, 645-655 (645).

judaicos, onde evoca a noção do povo de Deus, com especial conotação escatológica (1 Cor 6,3)<sup>48</sup>. Nas cartas de Paulo, o adjectivo substantivado οἱ ἅγιοι, sinónimo de ἐκκλησία, aplica-se a todos os cristãos sem distinção e, em particular, no referido contexto da grande colecta de solidariedade para com os pobres da Igreja-mãe de Jerusalém, aos membros desta comunidade (cf. 1 Cor 16,1; 2 Cor 8,4; 9,1; Fil 1,1; 4,22).

Nas explicitações teológicas e parenéticas, a afirmação da santidade dos fiéis vem com frequência associada aos temas tradicionais da eleição e da vocação. De modo análogo aos membros da comunidade de Israel no A.T., os cristãos são declarados santos na medida em que foram escolhidos (ἐκλεκτοί) por Deus. Acresce que, na expressão “chamados santos” (κλητοὶ ἅγιοι), também a palavra κλητοί (cf. 1 Cor 1,1.24; Rom 1,1.6; 8,28) nos conduz à teologia da eleição, pela qual Israel é constituído como verdadeira comunidade cultural (cf. Ex 19,6; Lev 19,2; Dt 7,6). Alguns exegetas chegam mesmo a estabelecer o paralelismo com a “convocação santa” (κλητὴ ἁγία) - a assembleia litúrgica dos hebreus - mencionada em Ex 12,16 (LXX); Num 28,25 (LXX)<sup>49</sup>. Outros, porém, observam que na fórmula paulina

48 Um tal uso no A.T. é bastante tardio (cf. Dan 7,17-27). É mais frequente em alguns escritos do judaísmo pós-bíblico, sobretudo da tradição apocalíptica (1 Q 3,5; 6,6; 10,10; 16,1; TestLev 18,11.14; TestDan 5,12; 1Hen 100,5; etc). O quadro sectário e as orientações ideológicas destes escritos contribuem para se sublinhar a separação dos “santos” em relação ao mundo ímpio, bem como a salvaguarda, no meio das perseguições, da consagração a Deus e fidelidade à aliança. Na tradição sapiencial, a fórmula é por vezes aplicada aos justos (Sl 34,10), aos piedosos antepassados do povo da aliança (Sab 18,9) e talvez aos sacerdotes (Sl 45,24 LXX). Cf. M. GILBERT, *a.c.*, 274; S. LAMBRIGTS, “Le sens de  $\Psi\tau\pi$  dans les textes de Qumrân”, em *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 46 (1970) 24-39; C. BREKELMANS, “The Saints of the Most High and their Kingdom”, *Oudtestamentische Studiën* 14 (1965) 305-329; H. CAZELLES, “Sacré (et sainteté)”, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, X, 1431-1432.

49 R. ASTING, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen 1930, 141s, defende que ἅγιοι (depois de ἡγιασμένοι) - de igual modo que a repetição de κλητοί em Rom 1,6.7 - só pode ter uma explicação satisfatória no pressuposto que κλητοὶ ἅγιοι represente uma fórmula fixa, como seja a  $\Psi\tau\pi$   $\kappa\lambda\eta\tau\omega$  (nos LXX κλητὴ ἁγία). Por isso, os κλητοὶ ἅγιοι (1 Cor 1,2; Rom 1,7) deverão ser aqueles que constituem a κλητὴ ἁγία. Esta interpretação tem sido seguida por vários autores, entre os quais: K.L. SCHMIDT, “καλέω κτλ.”, em *TWNT*, III, 502-539

a acentuação recai, não sobre ἅγιοι - a santidade dos fiéis, como na expressão ΨΙΚ ΑΓΚΜ do A.T. - mas sobre κλητοί - a acção de Deus no chamamento, que fundamenta a eleição da comunidade cristã (cf. 1 Cor 1,24; Rom 1,6).<sup>50</sup> Os cristãos são santos, não por natureza, mas porque Deus os chamou. A própria qualidade de membros da comunidade santa cultural, devem-na ao chamamento da divina graça em Jesus Cristo (cf. Fil 1,1). Por certo que da santidade fazem parte obrigações morais. Mas estas são efeito, não pressuposto, da santidade.

Os cristão são “chamados santos”, ou “santificados”, porque Deus os *santificou*, isto é realizou neles a passagem da esfera do profano para a esfera do sagrado. Na linguagem utilizada pelo apóstolo não se acentua o *estado* - como por vezes se afirma<sup>51</sup> -, mas a *separação* daqueles que Jesus tirou deste mundo para os oferecer a Deus<sup>52</sup>. Não fomos nós, mas Jesus que obteve a nossa salvação, tornando-se para nós “justiça, santificação (ἁγιασμός) e redenção” (1 Cor 1,30). O termo ἁγιασμός deve entender-se como antítese de ἀκαθαρσία (1 Tes 4,7; Rom 6,19.22), em referência à vontade de Deus e ao Espírito de santidade (ἁγιωσύνη - Rom 1,4; cf. 1 Tes 3,13; 2 Cor 7,1). A santificação dos fiéis é fruto e consequência da obra realizada por Deus. A Igreja paulina define-se, pois, como a verdadeira comunidade cultural, formada pela acção de Deus através de Jesus Cristo. Os títulos ἅγιοι e ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ põem em evidência a sua identidade escatológica específica. Sinais da nova comunidade cultural são o baptismo e a ceia do Senhor, pelos quais o cristão exprime a sua união com Jesus Cristo no acontecimento

---

(497); L. CERFAUX, *o.c.*, 101; W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief als historisches Problem*, Gütersloh 1975, 67; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977, 31; A.L. DESCAMPS, “Paul, apôtre de Jésus-Christ”, em L. de Lorenzi (ed.), *Paul de Tarse, Apôtre de notre temps*, Rome 1979, 25-60 (46); T.J. DEIDUN, *o.c.*, 5-10. Sobre a teologia da vocação/eleição, remetemos para a bibliografia de TWNT, 10/2, 1172.

<sup>50</sup> Cf. W. KLAIBER, *o.c.*, 24; W. STRACK, *o.c.*, 173.

<sup>51</sup> Segundo O. PROCKSCH, ἅγιος, em TWNT, I, 90-97, a santificação não é uma acção moral por parte do homem, mas um *estado* divinamente efectuado.

<sup>52</sup> Cf. H. BALZ, ἅγιος, em EWNT, I, 42-48.

histórico-salvífico da morte e ressurreição (1 Cor 12,13; Rom 6,3). A morte de Cristo, mediante a qual se realizou a reconciliação do homem com Deus (2 Cor 5,18s; Rom 5,9ss), constitui o fundamento do culto cristão.

## 2. *Purificação da Igreja*

Algumas passagens das cartas mencionam a santidade numa dimensão social, sendo a comunidade no seu conjunto exortada a purificar-se de todas as impurezas. Em tais contextos, o vocabulário do grupo verbal de *καθαρὸς* exprime a ideia da eliminação de tudo aquilo que é obstáculo à relação do homem com Deus. Aos Coríntios, que contemporizavam com um membro da comunidade notoriamente pervertido, o apóstolo dirige a seguinte exortação:

Não sabeis que um pouco de fermento leveda toda a massa? Purificai-vos do velho fermento para serdes nova massa, já que sois ázimos. Com efeito, a nossa Páscoa - Cristo - foi imolada. Celebremos, portanto, a festa, não com o fermento velho, nem com o fermento da malícia e perversidade, mas com os ázimos da pureza e verdade (1 Cor 5,6-8).

A imagem é tirada da celebração da Páscoa judaica, em que os Hebreus se desfaziam de todo o fermento velho (Ex 12,15.19; 13,7; Num 28,16; Dt 16,3), como memória da libertação do Egito - terra da escravidão (Ex 12,39; 23,15; 34,18; Dt 16,3) - simbolizando o desejo de se afastarem de todo o elemento impuro, de modo especial do pecado. Embora no quotidiano dos homens realize uma função positiva (cf Mt 13,33), o fermento era em geral considerado como princípio e símbolo de corrupção no âmbito das convenções religiosas antigas<sup>53</sup>. É neste sentido que Paulo refere o conhecido provérbio popular: "um pouco de fermento leveda toda a massa" (Gal 5,9). A antítese entre o fermento *velho* e a massa *nova* corresponde à oposição entre o

---

<sup>53</sup> O (Pseudo)Plutarco pergunta porque é que em Roma não é permitido aos sacerdotes de Júpiter tocarem no fermento (*Mor* 289E).

“homem velho”, escravo do pecado, e o “homem novo”, “criado à imagem de Deus, na justiça e santidade” (Ef 4,22-24; cf. Rom 6,6; Col 3,9-10). O fermento velho constitui uma ameaça para a nova colheita, a vida nova - como metáfora para significar a nova existência da comunidade em Cristo. O homem novo é, em primeiro lugar, Jesus Cristo - “nossa Páscoa”, o cordeiro “imolado” - , em cuja ressurreição renasce uma nova humanidade. A sua morte, sepultura e ressurreição operaram no homem uma transformação profunda, fazendo dele uma “nova criação” (2 Cor 5,17; cf. Gal 6,15), de tal sorte que toda a humanidade se torna em Cristo um único homem novo (Rom 5,12s; 1 Cor 15,21s. 41s; cf. Ef 2,15; 4,24). A exortação dirigida aos Coríntios para se purificarem do fermento velho já não tem o sentido ritual da prescrição judaica, mas pertence à ordem moral. A perspectiva do autor é eclesiológica. O comportamento concreto de cada um dos membros da comunidade só de modo indirecto é visado. Mediante a alusão à celebração pascal e ao cordeiro imolado, a imagem da massa e do fermento adquire uma dimensão cultural.

O verbo ἐκκαθαίρειν conduz-nos às categorias do puro e impuro na religiosidade judaica e aos ritos das purificações que precediam as celebrações culturais. Como é óbvio, o vocabulário do grupo verbal de καθάρως recebe nos escritos paulinos a coloração cultural que lhe advém do respectivo uso veterotestamentário. Mas a sua significação situa-se na linha do profetismo de Israel, que formulou um novo conceito da santidade de Deus. Para os profetas reformadores, a pureza requerida no culto - apesar de não ter perdido o antigo significado de sinal do respeito que se deve a Deus - adquiriu o valor de requisito de ordem moral (cf. Is 1,5ss; 29,13). Em vez da pureza ritualística, sobreleva-se a purificação interior, que permite ao homem entrar numa verdadeira relação com Deus (cf. Ez 16,4). Jeremias e Ezequiel anunciam uma purificação futura, que consistirá na transformação do coração (Jer 24,7; 31,33; Ez 36,25-26). De igual modo, nos livros Sapienciais dá-se preferência à dimensão ética da pureza (Sl 18,21-27; Job 15,14-19; Prov 15,26). O piedoso crente pede a Deus que o purifique do seu pecado - o obstáculo à sua aproximação de Deus - e lhe dê um

coração puro (Sl 51; Job 9,30s; Prov 20,9). Para comparecer diante de Deus, no seu santuário, é necessário um “coração puro” (Sl 24,4). Também na legislação de Qumrân - onde se atribuía grande importância aos ritos de purificação - o essencial não eram as abluções externas, mas a purificação do pecado e a aproximação a Deus por meio de uma conversão interior (1 QS 5,13-14; 3,3-9)<sup>54</sup>. Doutrina semelhante encontra-se nos escritos dos antigos rabinos, de Filão e de Flávio José<sup>55</sup>.

No N.T. o aspecto cútico-ritualístico da purificação é superado pela dimensão ético-religiosa. Os “puros de coração” (καθαροὶ τῇ καρδίᾳ) da 6ª bem-aventurança são aqueles que se submetem com todo o espírito à vontade de Deus manifestada nos mandamentos (Mt 5,8; cf. 7,14-23; 15,1-20; 23,23-28). Mais do que a perfeição moral, trata-se do comportamento religioso, a absoluta lealdade para com Deus, que tem como prémio o “ver Deus” (Mt 5,8), no sentido cultural da expressão no A.T.: ser admitido no santuário para o serviço litúrgico<sup>56</sup>. Não obstante que a pureza pregada por Jesus tenha um conteúdo moral novo, a acentuação recai sobre a aproximação do homem a Deus através de Jesus Cristo. Na carta aos Hebreus, é uma condição para o acesso a Deus: “Aproximemo-nos (προσερχώμεθα) com um coração sincero e na plenitude da fé, tendo o coração purificado de toda a má consciência e o corpo lavado por uma água pura” (Hebr 10,22). Linguagem análoga é a que se encontra na carta de Tiago: “Aproximai-vos (ἐγγίσατε) de Deus e ele se aproximará (ἐγγιεῖ) de vós. Limpai (καθαρίσατε) as vossas mãos, pecadores, purificai (ἁγνίσατε) os vossos corações, homens irresolutos!” (Tg 4,8 ; cf. Is 1,16s). Nestes textos é clara a coloração cultural da noção de purificação, sobretudo em razão do paralelismo com a aproximação de Deus.

---

54 Cf. O. BETZ, “Le ministère cultuel dans la secte de Qumrân et dans le christianisme primitif”, *Recherches Bibliques* 4 (1959) 163-202; W. PASCHEN, o.c., 87-103; 115-124; M. NEWTON, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, Cambridge 1985.

55 Cf. L.CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, 226.

56 Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, III, Paris 1973, 577-590.

Para o desenvolvimento do novo conceito no cristianismo primitivo revela-se como decisivo o contributo do apóstolo. A purificação que ele espera da Igreja, segundo 1 Cor 5,11, é que esta não se “associe” (συναναμίγνυσθαι) com os pecadores. As fronteiras que aqui se estabelecem são idênticas àquelas que outrora separavam os judeus dos pagãos. O verbo συναναμίγνυσθαι, em Os 7,8 e Ez 20,18 (LXX), refere-se ao perigo de perversão que constitui para o povo eleito a sua “mistura” com os outros povos. Assim se justifica a injunção do v.13, mediante uma fórmula de exclusão do direito sagrado do A.T.: “Afastai o mau do meio de vós!” (Dt. 13,6; 17,7.12; 21,21). Deste modo, como outrora a קהל יהוה (Dt 23,2-9), a Igreja é uma comunidade santa. Em lugar da purificação ritual, entra agora a justiça, na sua radicalidade, tendo por base o acontecimento salvífico.

No capítulo seguinte da mesma carta (1 Cor 6,1), Paulo volta a afirmar a necessidade da separação da comunidade cristã em relação aos pagãos, classificando os dois grupos, respectivamente, como ἄδικοι (“injustos”) e ἅγιοι (“santos”). O julgamento dos cristãos nos tribunais dos pagãos constitui um perigo para a Igreja, cuja “santidade” é incompatível com a “injustiça”, como o “Reino de Deus” é inconciliável com os comportamentos imorais (9-11). A origem de tal estatuto da comunidade cristã é apresentada nos seguintes termos:

Mas vós fostes lavados (ἀπελούσασθε), mas vós fostes santificados (ἡγιασθητε), mas vós fostes justificados (δικαιώθητε) no nome de nosso Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus (1 Cor 6,11).

Em conformidade com o uso do verbo ἁγιάζειν, como vimos, a santificação da Igreja consiste no acto pelo qual Deus escolhe, separara e chama os membros do povo que lhe é consagrado. Como ἁγιάζειν, também ἀπολούειν é um vocábulo com clara conotação cultural, que por vezes se costuma situar no horizonte da terminologia baptismal pré-paulina (cf. Act 22.16)<sup>57</sup>. Mas o

57 Cf. H.-J. KLAUCK, *Erster Korintherbrief*, Würzburg 1984, 46; G.D. FEE,

sentido geral do texto não se confina, como pode parecer, ao baptismo. O apóstolo remonta até ao acontecimento original, que justifica o predicativo de santidade atribuído à Igreja: o acto redentor de Jesus Cristo. É o que se deduz da comparação desta passagem com 1 Cor 1,30, segundo a qual Jesus Cristo se tornou para nós “justiça (δικαιοσύνη), santificação (ἀγιασμός) e redenção (ἀπολύτρωσις)”. Trata-se, em ambos os casos, de explicar a origem da presente situação dos fiéis. Segundo as formulações passivas de 1 Cor 6,11, é Deus que na morte redentora de Cristo justifica e transfere o homem para a esfera do sagrado (cf. Rom 6, 19-22; 15,16). Na medida em que o baptismo é expressão da morte e ressurreição de Cristo (cf. Rom 6,3s), também a ele se faz alusão em 1 Cor 6,11, mas só implícita.

A utilização da linguagem cultural na formulação de conceitos eclesiológicos tem como consequência a antecipação do reino de Deus na Igreja, cujo sinal distintivo é a santidade. Os escritos de Qumrân descrevem a liturgia dos anjos no santuário celestial, na qual tomam parte os membros da comunidade<sup>58</sup>. A insistência do apóstolo na necessidade de purificação da Igreja (1 Cor 5; 3,16s; 6,9-11) leva-nos a crer que também no seu pensamento está presente a ideia de uma escatologia realizada, segundo a qual já no presente os cristãos fazem parte do reino celestial.

### 3. *Identidade da Igreja*

Ainda mediante as categorias da purificação, encontramos na segunda carta aos Coríntios um perfil sobre a identidade da Igreja a partir da sua separação em relação ao mundo. Trata-se da importante passagem de 2 Cor 6,14-7,1, que constitui uma unidade temática autónoma, em que o apóstolo dirige aos Coríntios a seguinte exortação:

---

*The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, 246; W. STRACK, o.c., 207-208.

<sup>58</sup> Cf. A.M. SCHWEMER, “Gott als König in den Sabbatliedern”, em M. Hengel (ed.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen 1991, 45-118.



Não formeis parilha num jugo díspar com os incrédulos (ἄπιστοι); na verdade, que associação pode haver entre a justiça (δικαιοσύνη) e a iniquidade (ἀνομία), ou que comunhão tem a luz com as trevas? Que consonância tem Cristo com Beliar, ou que parte tem o crente (πιστός) com o incrédulo (ἄπιστος)? Que compatibilidade tem o templo de Deus com os ídolos? Ora nós somos o templo do Deus vivo, como diz Deus: *Habitarei e caminharei no meio deles, eu serei Deus deles e eles serão meu povo*. Portanto, *saí do meio deles, e separai-vos* - diz o Senhor - *e não toqueis em nada de impuro* (ἁκάθαρτος); *então eu vos acolherei. E eu serei para vós pai e vós sereis para mim filhos e filhas* - diz o Senhor, o Todo-Poderoso. Meus caríssimos, uma vez que temos tais promessas, purifiquemo-nos (καθαρίζωμεν) a nós mesmos de toda a mancha da carne e do espírito e completemos a santificação (ἁγίωσυν) no temor do Senhor.

Esta passagem constituiu, nos últimos decénios, objecto de numerosos trabalhos e aturada discussão entre os exegetas<sup>59</sup>. Após as descobertas de Qumrân, pelos anos 1960-1980, chegou-se a um relativo consenso na investigação segundo o qual se trata de uma interpolação ou, quando muito, uma citação assumida pelo próprio Paulo<sup>60</sup>. Porém, nos últimos anos, com base em estudos mais precisos sobre a sequência de ideias, sintaxe e

---

<sup>59</sup> Uma bibliogr. exaustiva, até 1992, encontra-se na monografia de W.J. WEBB, *Returning Home. New Covenant and Second Exodus as the Context for 2 Corinthians 6.14-7.1*, Sheffield 1993, 216-228.

<sup>60</sup> Este período é dominado pelos estudos de Joseph A. Fitzmyer (1961) e Joachim Gnilka (1962) - conhecidos como "Qumranistas" -, segundo os quais a presente passagem constitui uma interpolação a partir de um documento de influência essénica, quer se trate de um original essénio com reelaboração cristã (Fitzmyer), ou de um fragmento original composto por um cristão com influência da tradição essénica (Gnilka). Cf. J.A. FITZMYER, "Qumrân and the Interpolated Paragraph in 2 Cor 6.14-7.1", *Catholic Biblical Quarterly* 23 (1961) 271-280; J. GNILKA, "2 Kor 6,14-7,1 im Lichte der Qumrânschriften und der Zwölf-Patriarchen-Testamente", em J. Blinzler (ed.), *Neutestamentliche Aufsätze* (FS J. Schmidt), Regensburg 1963, 86-99. A teoria encontrou suporte em ulteriores trabalhos, entre os quais se salientam: N.-A. DAHL, "A Fragment and Its Context: 2 Corinthians 6,14-7,1", em *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*, Minneapolis 1977, 62-69; H.-D. BETZ, "2 Cor 6,14-7,1: An Anti-Pauline Fragment?", *Journal of Biblical Literature* 92 (1973) 88-108; J.D.M. DERRETT, "2 Cor 6,14ff: A Midrash on Dt 22,10", *Biblica* 59 (1978) 231-250.

teologia do texto, bem como o respectivo enquadramento no contexto, ganhou terreno a hipótese da autenticidade<sup>61</sup>.

O fragmento apresenta-se como um quadro constituído pela moldura externa e uma “catena” de citações do A.T. Da moldura fazem parte cinco contrastes retóricos (6,14-16b) e a exortação conclusiva (7,1). A catena, por sua vez, reúne um mosaico de textos do A.T., onde se acentua: (1) a presença de Deus entre o seu povo (v.16c - Ez 37,27; Lev 26,11s); (2) a exortação à separação do impuro (v.17 - Is 52,11; Jer 51,45; Ez 20,34); (3) a filiação de Deus dita da Igreja (v.18 - 2 Sam 7,14; Is 43,6; Jer 31,9). O tema central da parénese é a purificação da comunidade, ou seja, a sua separação em relação aos incrédulos. A perícopes é delimitada por uma *inclusio* semítica, formada por duas exortações à purificação: a primeira, no imperativo, em forma negativa - “Não formeis parelha num jugo díspar com os incrédulos!”; a segunda, no conjuntivo, em forma positiva - “Purifiquemo-nos a nós mesmos de toda a mancha da carne e do espírito!” (7,1)<sup>62</sup>. A perspectiva do autor é eclesiológica, como se

---

61 O regresso à afirmação da autenticidade paulina da perícopes começou ainda na década de 70, com comentadores conhecidos por “paulinistas”, entre os quais se salientam: M.E. THRALL, “The Problem of II Cor VI.14-7.1 in Some Recent Discussion”, *New Testament Studies* 24 (1977) 132-148; G.-D. FEE, “II Corinthians VI.14 - VII.1 and Food Offered to Idols”, *New Testament Studies* 23 (1977) 140-161; J. LAMBRECHT, “The Fragment 2 Cor VI 14 - VII 1. A Plea for Its Authenticity”, em *Miscellanea Neotestamentica*, Leiden 1978, 143-161; J. MURPHY-O’CONNOR, “Relating 2 Cor 6:14 -7:1 to Its Context”, *New Testament Studies* 33 (1987) 272-275; id., “Philo and 2 Cor 6:147:1”, *Revue Biblique* 95 (1988) 55-69; G.K. BEALE, “The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6,14-7,1”, *New Testament Studies* 35 (1989) 550-581; W.J. WEBB, *o.c.* 16-30; 159-175; A. de OLIVEIRA, *Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes. Analyse und Auslegung von 2 Kor 2,14-4,6; 5,11-6,10*, Münster 1990, 331-340; G. SASS, “Noch einmal: 2 Kor 6,14 - 7,1. Literarkritische Waffen gegen einen >unpaulinischen< Paulus?”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 84 (1993) 36-64; W. STRACK, *o.c.*, 252-261. Uma boa avaliação crítica sobre a questão da autenticidade encontra-se em M.E. THRALL, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, I, Edinburgh 1994, 25-36.

62 μή com o imperativo proíbe a continuação da acção. Cf. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, Romae 1966, n.182s. Por isso, o texto leva-nos a supor a

deduz a partir da fórmula introdutória e dos termos técnicos da aliança que constroem o encadeamento retórico dos vv.14-16 - *μετοχή, κοινωνία, συμφώνησις, μέρος, συγκατάθεσις*. Na catena, o motivo da “comunidade” é transferido para o próprio Deus, que mediante a fórmula profética da aliança evoca a eleição do seu povo (vv.17-18).

A primeira citação (v.16d) remete-nos para a promessa da aliança de Lev 26,11-12: “Estabelecerei a *minha habitação no meio de vós* e não vos rejeitarei jamais. Estarei no meio de vós, *serei vosso Deus e vós sereis meu povo*. Pois eu, Jahvé vosso Deus, que vos fiz sair da terra do Egito, para que não fôsseis mais seus servos, quebrei as *cangas do vosso jugo* e vos fiz andar de cabeça erguida”. Porém, a fonte principal é a promessa da nova aliança de Ez 37,27, que se efectua mediante a presença de Deus entre o seu povo<sup>63</sup>. No contexto da visão sobre o regresso da Babilónia - descrito como um segundo Êxodo -, o profeta representa a imagem de Jahvé a reunir o seu povo, restaurar a terra, formar um reino e restabelecer a sua presença num templo renovado. Assim diz o Senhor: “Eis que vou tomar os filhos de Israel dentre as nações (...). Não voltarão a contaminar-se com os seus ídolos imundos (...), hei-de *purificá-los*, para que sejam meu povo e eu seja Deus deles . (...). Concluirei com eles uma aliança de paz, a qual será uma aliança eterna. Estabelecê-los-ei e os multiplicarei,

---

existência de alguma confusão da comunidade cristã de Corinto com os chamados ἄπιστοι, que para os “qumranistas” são os πνευματικοί da 1 Cor (2,13,15; 3,1; 10,3), ou simplesmente os falsos apóstolos, enquanto que para os “paulinistas” são os pagãos. M.E. THRALL, *o.c.*, 472-473, defende que Paulo tem em vista um vasto espectro de relações com os não-crentes : matrimónio, comércio e participação em refeições cultuais nos templos pagãos. Também W.J. WEBB, *o.c.*, 184-199, após minuciosa análise das várias teorias propostas, conclui que não se podem tomar os ἄπιστοι em referência a pessoas “não dignas da confiança” de Paulo, a étnico-cristãos que não observavam a Torah, ou aos imorais no interior da comunidade, sugerindo como mais plausível a hipótese de se tratar de não-cristãos (pagãos), situados fora da comunidade cristã.

63 O ἐνοικήσω de Paulo é o equivalente a κατασκήνωσις (“habitação”), de Ezequiel. O uso da 3.ª pessoa do plural provém de Ezequiel, enquanto o ἐμπεριπατήσω vem do Levítico. A utilização conjunta dos dois textos talvez tenha em vista uma fundamentação do argumento na Lei e nos Profetas. W.J. WEBB, *o.c.*, 32-58, apresenta um estudo cuidadoso sobre as fontes da cadeia das citações no A.T.

e porei o meu santuário no meio deles para sempre. *A minha habitação estará no meio deles: eu serei Deus deles e eles serão meu povo.* Assim saberão as nações que eu sou Jahvé, aquele que santifica Israel, quando o meu santuário estiver no meio deles para sempre” (Ez 37, 21-28). A promessa “eu serei Deus deles” pertence à antiga linguagem da aliança (cf. Jer 32,38; Ez 11,20; 36,28). Paulo vê as promessas da Escritura realizadas na comunidade que ele fundou como mensageiro da nova aliança. As afirmações relativas ao regresso do cativo, à purificação e santificação destinam-se a introduzir a ideia da presença de Jahvé no santuário, elemento essencial da teologia da nova aliança. Em toda esta secção está subjacente o tema do regresso escatológico. A promessa do templo-habitação e da relação “Deus deles/meu povo” pressupõe o regresso da comunidade exilada (v.21).

Uma vez que Deus cumpriu a sua promessa de habitar entre o seu povo, a este cumpre a obrigação de se separar do mundo pagão. A exortação à saída do meio dos impuros (v. 17a-c) provém de *Is 52,11-12*, talvez com alguma influência de *Jer 51,45*. No Livro da Consolação (*Is 40-55*), os mensageiros e as sentinelas, numa linguagem proveniente do Êxodo, anunciam ao povo a partida da cidade de Babilónia e o regresso à terra prometida. O pronome αὐτῆς dos LXX, em referência à Babilónia, tornou-se αὐτῶν, isto é, uma alusão implícita aos incrédulos (ἄπιστοι) do v.14<sup>64</sup>. O não tocar em nada de impuro, (não) partir à pressa e o ir Jahvé antes e depois do seu povo são temas que evocam a saída do Egipto (cf. *Ex 11,2.11; 13,21-22; 14,19-20; Dt 16,3*). Mas o novo Êxodo constituirá um regresso, não à pressa, como o primeiro, mas em paz e segurança. Presume-se que o objectivo do Deutero-Isaías seja o de fazer da viagem uma procissão sagrada em direcção à nova Jerusalém purificada, para adorar Jahvé (cf. *2 Cr 36,7.10.18*). A pureza anunciada pela profeta tem o sentido de uma conversão, que consiste na separação da idolatria e no regresso a Deus. No contexto original, as exortações parenéticas dos profetas tinham carácter cultural; mas aqui foram transpostas

---

64 Cf. E.E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*. Edinburgh 1957, 144.

para a esfera ética, como se vê pelo fim da perícopa (7,1)<sup>65</sup>. Pode considerar-se ainda uma noção cultural, mas já não o é por certo no sentido do antigo ritual litúrgico. A catena paulina dá mais um passo, interpretando a pureza e o regresso em sentido claramente simbólico-moral.

A comunidade separada e purificada tem de Deus a promessa de ser recebida na cidade santa de Jerusalém. O inciso “e eu vos acolherei” (εισδέξομαι - v.17d) conduz-nos à linguagem dos profetas sobre o regresso do exílio. Das 19 vezes que o verbo εἰσδέχεσθαι é utilizado nos LXX, em 9 casos trata-se da promessa do regresso do cativo da Babilónia (Miq 4,6; Sof 3,19.20; Jer 23,3; Ez 11,17; 20,34.41; Zac 10,8.10). Nestas passagens predominam os temas da nova aliança e do restabelecimento do culto, em perspectiva escatológica. Assim se explica que Paulo evoque as “promessas” (7,1) e o templo novo (6,16).

A última citação (v.18) provém da profecia messiânica de 2 Sam 7,14, com releituras à luz da teologia da nova aliança, que estende a promessa da descendência davídica a toda a comunidade<sup>66</sup>. Fica deste modo completo o quadro descritivo do regresso: a saída da Babilónia, o acolhimento por Jahvé em Jerusalém, a recepção jubilante dos filhos e filhas de Sião. Com as presentes citações acentua-se que a comunidade cristã, enquanto templo e povo de Deus, desfruta de uma relação familiar com Deus, como filhos em casa do pai (cf. Gal 3,16; 4,6-7; Rom 8,14-17).

Os tempos futuros dos verbos nos vv.17d-18 não indicam, pelo contexto, que a realização das promessas tenha lugar apenas no futuro e esteja ainda dependente da obediência às determinações do v. 17a-c<sup>67</sup>. Em virtude do baptismo (cf. Gal 3,26-27), os crentes são filhos de Deus já no tempo presente.

---

<sup>65</sup> Cf. H. WINDISCH, *Der Zweite Korintherbrief*, Göttingen 1970, 216-217; M.E. THRALL, *o.c.*, 478.

<sup>66</sup> D. JUEL, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Philadelphia 1987, 108, denomina tais releituras como uma “democratização” das promessas messiânicas.

<sup>67</sup> Contra F. FURNISH, *II Corinthians*, Garden City 1984, 374.

Também o v. 16cd tem os verbos no futuro para indicarem aquilo que se realizou no presente, uma vez que as citações que aí se encontram têm por objectivo fundamentar a asserção precedente: “Nós somos o templo do Deus vivo” (v. 16b). E se ainda subsistem em toda a passagem reflexos de alternância entre a realidade presente e a expectativa do futuro, é porque se trata aí de um exemplo da tensão entre o “já” e o “ainda não” da teologia paulina, segundo a qual, de certo modo, a realidade futura já se antecipa no presente<sup>68</sup>.

Na moldura externa do fragmento (6,14-16b; 7,1), os cinco contrastes retóricos supõem a existência de uma associação, união, comunhão, aliança ou convénio entre Deus e a comunidade cristã. Supõem ainda ter havido por parte dos cristãos de Corinto infracção grave aos compromissos por eles assumidos ao abraçarem a fé. O autor do fragmento parece referir-se ao Levítico, como se pode deduzir a partir da expressão “formar parilha num jugo díspar” (ἑτεροζυγοῦντες). O presente particípio implica a existência de um verbo ἑτεροζυγεῖν, que se desconhece por completo. Julga-se que haja relação com o adjectivo ἑτερόζυγος, usado em Lev 19,19, onde significa o “animal que requer um jugo diferente”, como referência à proibição do acoplamento de animais mistos. Filão alegoriza a passagem de Lev 19,19, aplicando-a ao adultério<sup>69</sup>. Em ordem à difícil explicação dos termos ἑτεροζυγοῦντε e ἄπιστοι na fórmula introdutória, alguns comentadores sugerem a hipótese de se estar perante motivos e formas de expressão provenientes da catequese pré-baptismal, que impunha ao convertido um corte radical com o mundo não crente<sup>70</sup>. O último contraste sintetiza o conteúdo dos anteriores, opondo o templo aos ídolos (v. 16a). A saída da Babilónia e o regresso a Jerusalém para o culto a Jahvé no templo renovado constitui o núcleo do anúncio profético sobre a nova aliança (cf. Ez 36, 16-28; 37,21-28)<sup>71</sup>. A promessa da purificação,

---

68 Cf. J. LAMBRECHT, *o.c.*, 159; M.E. THRALL, *o.c.*, 479.

69 Filão, *Spec Leg* IV 203.

70 Cf. M.E. THRALL, *o.c.*, 31.473.

71 Sobre o novo templo escatológico, cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der*

do coração novo e da nova aliança está directamente ligada ao abandono da idolatria. O Egipto e a Babilónia tornam-se paradigmas para o culto dos ídolos (cf. Is 19,1-5; Jer 50,2.38; 51,47.52; Ez 30,13). Por isso, a finalidade última da peregrinação de regresso a Jerusalém era o culto a Jahvé no seu templo.

Em vista destes dados, poderemos inferir que a purificação da comunidade - objecto da presente parénese - deve ser entendida à luz da teologia profética sobre o segundo Êxodo e a nova aliança. A referência ao templo (v.16), o convite à separação e saída do meio dos incrédulos (v.17a), a proibição de tocar em coisas impuras (v.17b), bem como a consequência parenética dirigida aos cristãos para se purificarem de toda a mancha da carne e do espírito, completando assim a obra da santificação (7,1), tudo isto nos leva a concluir que o autor tem em vista a purificação cultural da Igreja. Mas o culto ao qual o apóstolo se refere é diferente do antigo. Já não é a questão dos rituais dos sacrifícios, ou da liturgia do santuário central de Jerusalém. Trata-se antes da identificação da Igreja com o templo escatológico anunciado pelos profetas. A vida dos cristãos deve ser tal que nela se manifeste a presença e acção de Deus. É este o verdadeiro culto, pelo qual a Igreja se distingue e separa do mundo.

Conclui-se, pois, a partir da terminologia da santidade em contextos eclesiológicos, que Paulo acentua a separação da comunidade cristã em relação ao mundo. Uma afirmação desta doutrina, em perspectiva teológica, encontra-se no proémio da carta aos Gálatas: “Jesus Cristo entregou-se a si mesmo pelos nossos pecados, a fim de nos livrar do mundo presente (ἐκ τοῦ

---

*jüdischen Gemeinde im neustamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, 371-378; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, Paris 1935, 429-432; R.J. McKELVEY, *The New Temple*, Oxford 1969, 9-24. Segundo os profetas, após o julgamento do povo, seria poupado um resto, que haveria de crescer (Is 4,2-4; Jer 23,5-8), a nação de Israel seria de novo congregada (Is 11,11-16; 27,13; Jer 31, 6-22; Ez 20, 40-44; 34,11-16) e o templo renovado, tornando-se o centro de culto, não só para Israel, mas também para as nações (Is 2,2-4; Miq 4,1-3; Jer 3,17-18).

αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος), que é mau" (Gal 1,4). Trata-se do mundo antigo, sempre presente e submetido ao mal (cf. 2 Cor 4,4; Mt 6,13; 13,18), em oposição ao mundo messiânico. A expressão "mundo presente" (ὁ αἰὼν ἐνεστώς), em contraste com o "mundo futuro" (ὁ αἰὼν μελλών - Ef 1,21), é praticamente sinónima de "este mundo" (ὁ αἰὼν οὗτος - Rom 12,2; 1 Cor 1,20; 2,6 bis. 8; 3,18; 2 Cor 4,4), "o mundo de agora" (ὁ νῦν καιρός - Rom 3,26; 8,18; 11,5; 2 Cor 8,14), caracterizando os homens que são contrários a Deus e vivem na dependência do pecado (1 Cor 1,18-30; 2,6; 3,8-19; 2 Cor 4,4)<sup>72</sup>. Os cristãos são exortados a distanciarem-se "deste mundo" (τοῦ κόσμου τούτου), cuja transitoriedade conhecem (1 Cor 7,31), e a não se conformarem com os seus critérios e juízos de valor (Rom 12,2)<sup>73</sup>. O distanciamento requerido não se limita a uma atitude interior, mas inclui a separação entre cristãos e não cristãos, entre a Igreja e o mundo. É também certo que Paulo reconhece, em 1 Cor 5,9ss, a inevitabilidade da relação com o mundo, a menos que os cristãos saiam dele - o que não é possível nem desejável. Mas isso não o impede de fixar fronteiras claras entre os membros da comunidade (οἱ ἔσω) e os de fora (οἱ ἔξω) - "aqueles que a Igreja despreza" (1 Cor 6,4) -, entre os ἅγιοι e os ἄδικοι, os ἀδελφοί e os ἄπιστοι (1 Cor 5,12s; 6,1ss; 1 Tes 4,12). Confrontados com a "palavra da Cruz" - entendida a Cruz quer como evangelho quer como objecto da pregação - judeus e pagãos aparecem em situação de ἀπολλύμενοι ("aqueles que se perdem"), ao contrário dos cristãos, que são considerados como σφζόμενοι ("aqueles que se salvam"), os κλητοί (1 Cor 1,18.24). Na origem desta exigência de separação da Igreja em relação ao mundo está a concepção da existência cristã na perspectiva do sagrado e do culto, como veremos a seguir.

<sup>72</sup> Cf. H. SASSE, αἰὼν, em *TWNT*, I (1933) 197-208.

<sup>73</sup> Sobre a equivalência entre os termos αἰὼν e κόσμος, cf. 1 Cor 1,20s; 2,6.8; 3,18s, bem como W. SCHRAGE, "Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik. Ein Beitrag zu 1 Kor 7,29-31", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964) 125-154.



### III. Os fiéis e o sagrado

Para descrever as exigências de santidade na vida moral dos cristãos, além do precedente vocabulário da santidade, Paulo utiliza termos provenientes da linguagem sacrificial do A.T. , entre os quais se salientam os que exprimem o conceito da aproximação do fiel a Deus no culto (παριστάνειν e προσάγειν) e a qualidade requerida nos animais para poderem ser oferecidos em sacrifício (ἄμεμπτος, ἄγνός, ὁλόκληρος).

#### 1. *Acesso a Deus*

No contexto do anúncio da salvação cristã fundada no amor de Deus, entre os frutos da justificação, a carta aos Romanos enumera o acesso à fé mediante a utilização do verbo προσάγειν, que faz parte da linguagem técnica do código sacerdotal:

Justificados pela fé, temos a paz com Deus por nosso Senhor Jesus Cristo; por ele temos *acesso* (προσγωγήν), pela fé, a esta graça na qual nos encontramos (Rom 5,1-2).

A perspectiva da passagem é a da condição cristã na relação com Deus, expressa mediante o simbolismo do acesso a Deus no culto<sup>74</sup>. É certo que nos LXX não se encontra o substantivo προσγωγή, que de resto também não aparece no N.T. senão em dois outros textos (Ef 2,18; 3,12). Mas temos lá, sobretudo em textos da tradição sacerdotal, umas 180 vezes, o verbo correspondente com o significado de *oferecer* as vítimas dos sacrifícios<sup>75</sup>. Efectivamente, προσάγειν nos LXX traduz cerca de uma dúzia de verbos hebraicos, entre os quais בָּרַךְ, וָגַב e, com relativa frequência, וָבַח. Estes, por sua vez, são também traduzidos nos LXX por προσέρχεσθαι (cf. Ex 12,48; Num 9,6; 18,4; Lev 9,5.7.8; 10,4.5), ἐγγίζειν (cf. Ex 3,5; Lev 21,21; Ez 40,

<sup>74</sup> Cf. M. WOLTER, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchung zu Röm 5,1-11*, Berlin 1978, 105-126.

<sup>75</sup> Cf. W. STRACK, *o.c.*, 276-285.

46) e εἰσερχεσθαι (cf. Ex 20,21; Lev 18,14.19; 2 Cr 29,16). Os respectivos grupos verbais, tanto gregos como hebraicos, fazem parte da linguagem técnica do culto sacrificial, onde possuem o significado específico de aproximar, entregar ou oferecer as vítimas. Além disso, o verbo כָּרַךְ é também uma expressão técnica pela qual se designava a apresentação dos sacerdotes no santuário para o serviço litúrgico (Ex 29,4.8; 40,12.14; Num 8,9.10; 16,19), por sua vez compreendida como a entrada num espaço sagrado onde Deus estava presente e se manifestava aos seus fiéis (cf. Ez 40,46; 45,4; Lev 7,35; Num 16,5). Os sacerdotes são definidos como aqueles que se aproximam de Deus para o servirem e para estarem na sua presença (Ez 44,13-15). Em virtude da santidade que caracterizava aquela esfera do sagrado, para que lá se pudesse entrar requeriam-se determinadas condições, entre as quais sobressaía a pureza ritual, que conferia a devida capacidade para a realização de actos cultuais<sup>76</sup>.

Ao utilizar o termo προσαγωγή em Rom 5,2, Paulo parte por certo daquela representação familiar para os judeus, que julgavam obter o acesso a Deus mediante os sacrifícios oferecidos no seu santuário. Porém, através de uma releitura cristológica, dá-lhe um conteúdo teológico novo. A palavra “graça” (χάρις), mais que a nova relação do cristão com Deus, descreve nesta passagem aquela esfera ultra-individual de poder e salvação na qual se encontram os que obtiveram a justificação pela fé em Jesus Cristo<sup>77</sup>. Segundo o apóstolo, a pertença à comunidade

---

<sup>76</sup> O judaísmo inter-testamentário - mormente o Targum, Testamento dos Doze Patriarcas, Filão e Qumrân - desenvolveu muito a temática do acesso a Deus e das condições que o mesmo pressupõe. No que se refere à expressão deste acesso em categorias cultuais, as cartas deuteropaulinas utilizam uma linguagem ainda mais explícita que a de Paulo. O autor da carta aos Efésios, em duas formulações paralelas - e, segundo cremos, na dependência de Rom 5,1-2 - fala do acesso (προσαγωγή) confiante dos fiéis a Deus por meio de Cristo (Ef 2,18; 3,12). Não menos clara é a carta aos Hebreus: Προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος (4,16). Cf. M. WOLTER, *o.c.*, 110-124; W. STRACK, *o.c.*, 280-284.

<sup>77</sup> Cf. H. CONZELMANN, χάρις κτλ., em *TWNT*, IX, 363-393; K. BERGER, χάρις, em *EWNT*, III, 1095-1192; id., “‘Gnade’ im frühen Christentum”, *Nederlands Theologisch Tydschrift* 27 (1973) 1-25; D.J. DOUGHTY, “The Priority of ΧΑΡΙΣ”, *New Testament Studies* 19 (1972/73) 162-180; D.C. ARICHEA, “Translating Grace

cristã abre e significa o acesso a Deus. Embora, nos seus escritos autênticos, a Igreja não constitua em si mesma - como para o autor da carta aos Efésios (cf. 2,11-22) - o reino da salvação, nela se encontra aquela santidade que no A.T. e no Judaísmo intertestamentário era o distintivo do sacerdócio e do culto.

Ao mesmo conceito conduz-nos a acentuação enfática da existência cristã mediante a fórmula: "na qual nos *encontramos*" (ἐσχήκαμεν). Com efeito, o verbo ἱσθάναι não só pressupõe a ideia do acesso, como ainda - sobretudo em referência ao ministério sacerdotal - é frequente em contextos culturais dos LXX e, na maior parte dos casos, em conexão com προσάγειν (cf. Ex 34,2; Lev 9,5; Dt 10,8; Jer 7,10; Sl 24,3)<sup>78</sup>. O perfeito στήκειν usa-se noutras passagens de Paulo para designar a existência cristã concreta, entendida segundo o modelo das concepções judaicas sobre o "estar" ou permanecer em Deus, na lei, na aliança (1 Cor 7,37; 10,12; 15,1; 2 Cor 1,24; Rom 11,20)<sup>79</sup>.

Em síntese, a noção do acesso deve ser entendida à luz do motivo cultural veterotestamentário relativo à esfera do sagrado, onde Deus está presente. À maneira da comunidade de Qumrân, a Igreja primitiva autocompreendeu-se como lugar da presença e acção de Deus, espaço supra-individual de salvação para judeus e pagãos. A entrada tem como pressuposto a santidade, que a justificação operada por Jesus Cristo tornou possível. A comunidade cristã é, pois, representada como o lugar, a χάρις onde se encontram, numa renovada relação com Deus, aqueles que receberam a justificação baptismal. É aí que Deus exerce o seu poder de salvação.

---

in the New Testament", *Practical Papers for the Bible Translator* 29 (1978) 201-206; W. WOLTER, *o.c.*, 125; D. ZELLER, *o.c.*, 138-200.

<sup>78</sup> Nos LXX, ἱσθῆναι traduz, em geral, קָרַב e קָרַב. Os exemplos são numerosos. Por vezes, קָרַב é quase sinónimo de קָרַב (cf. Lev 21, 17ss/1 Re 3,15). Em Qumrân, os que entram na comunidade "estão diante de Deus". Cf. M. WOLTER, *o.c.*, 121, espec. n.382; W. STRACK, *o.c.*, 285-286.

<sup>79</sup> Cf. M. WOLTER, *o.c.*, 122-123; W. STRACK, *o.c.*, 287.

## 2. *Sacrifício vivo*

No culto sagrado de Israel atribuía-se grande significado simbólico ao sacrifício, que era considerado como meio necessário para se realizar a consagração, ou seja, a separação do mundo profano e passagem à esfera do sagrado. Na lógica da santificação ritual do A.T., tal passagem realizava-se através de um complexo sistema de mediações, em cuja fase final a vítima imolada sobre o altar operava o desejado retorno do homem a Deus. Na interpretação cristã da morte de Jesus, à luz das figuras dos mediadores de Israel, há uma identificação do oferente com a vítima, de tal modo que na Cruz Jesus se oferece a si mesmo ao Pai em sacrifício de expiação pelos pecados do mundo. Por tal consagração, não só o próprio Jesus regressa ao Pai, como ainda conduz consigo para a esfera divina aqueles que pelo baptismo participam na sua morte e ressurreição (Rom 6,2-3). Todavia, como é sabido, Paulo não só utiliza raramente terminologia estritamente sacrificial acerca de Cristo, como ainda modifica os símbolos cultuais a que recorre para significar o sentido da morte de Jesus na Cruz<sup>80</sup>. Daí a singularidade da exortação introdutória da parte parenética da carta aos Romanos. Numa linguagem carregada de simbolismo sacrificial, Paulo procura inculcar nos cristãos a exigência de uma vida santa, utilizando para o efeito os atributos que outrora se requeriam nas vítimas para poderem ser

---

<sup>80</sup> O horizonte escatológico do cristianismo primitivo e o sistema de pensamento de Paulo proporcionaram uma recepção tipológica de representações cultuais. Nas suas cartas é rara uma linguagem sacrificial explícita em referência a Cristo (1 Cor 5,7; Rom 5,9; 8,3; 2 Cor 5,21; cf. Ef 5,2). Contudo, há indícios que o apóstolo interpretou a morte de Jesus como um sacrifício de expiação. A questão tem sido muito debatida na exegese contemporânea. Cf. V. TAYLOR, *The Atonement in New Testament Teaching*, London 1940, 92ss.108; S. SYKES, "Sacrifice in the New Testament and Christian Theology", em M.F.C. Bourdillon (ed.), *Sacrifice*, London 1980, 61-83; D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen 1986, 218s; H. MERKLEIN, "Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik", em *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1987, 1-106 (31); M.B. THOMPSON, *o.c.*, 80, n.3.

oferecidas em sacrifício. Trata-se da importante passagem de *Rom 12,1-2*, onde se lê:

Eu vos exorto, pois, irmãos, em nome da misericórdia de Deus, a que vos ofereçais a vós mesmos num sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: será este o vosso "culto racional". Não vos conformeis com o mundo presente, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para discernirdes qual é a vontade de Deus: o que é bem, o que lhe é agradável, o que é perfeito.

A segunda parte da carta aos Romanos apresenta, em forma parenética, o argumento da primeira: ao mistério da salvação revelado (cap. 1-11) corresponde o mistério da salvação na vida cristã (cap. 12-15)<sup>81</sup>. O presente texto - em estilo epistolar<sup>82</sup> - constitui um elo de ligação entre as duas partes: não só pelas suas incontestáveis conexões com o tema do culto dos pagãos desenvolvido no cap.1 (vv.21-32)<sup>83</sup> e por nele se deduzirem as consequências da inserção baptismal do cristão na morte sacrificial de Cristo (cap. 6), como ainda por anunciar, em síntese, o tema e programa central das instruções e exortações que vêm a seguir.

Dada a sua singular importância para a compreensão da vida cristã na relação com Deus e com o mundo, a passagem tem constituído, desde a época patrística, campo fértil para o trabalho exegético, dando origem às mais diversas interpretações<sup>84</sup>. Em

---

<sup>81</sup> Para alguns comentadores o *οὖν* inicial funciona apenas como partícula de transição formal. Todavia, dado estar acoplada a *διὰ τῶν οἰκτιρημῶν τοῦ Θεοῦ* - que, sem dúvida, retoma o tema da misericórdia já referido em *Rom 11,30* - sugere uma ligação teológica e argumentativa com a parte precedente. Cf. M.B. THOMPSON, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12,1-15,13*, Sheffield 1991, 78-79.

<sup>82</sup> Em razão da estrutura da carta aos Romanos, a frase em análise apresenta-se, não como uma parênese, mas como uma exigência formulada em estilo epistolar, que introduz a parte parenética. Cf. G. SMIGA, "Romans 12,1-2 and 15,30-32 and the Occasion of the Letter to the Romans", *Catholic Biblical Quarterly* 53 (1991) 257-273.

<sup>83</sup> M.B. THOMPSON, *o.c.*, 81-83.

<sup>84</sup> Remetemos para a nossa publicação *Il Cristiano in Cristo. La presenza del cristiano davanti a Dio secondo S. Paolo*, Braga 1980, 183-296, sobretudo para a bibliogr. da n.70. Além disso, cf. C. EVANS, "Romans 12,1-2: The True Worship",

duas frases paralelas, definem-se os aspectos fundamentais da ética cristã: somáticos (σώμα) e noéticos (νοῦς), respectivamente. O aspecto somático refere-se à religião ou culto (λατρεία) em sentido estrito, enquanto o aspecto noético se confina à vida intelectual (δοκιμάζειν). O esquema da sentença é aquele que, após Rudolf Bultmann, se convencionou chamar indicativo - imperativo da salvação<sup>85</sup>.

Nas palavras introdutórias está bem expresso o indicativo: “em nome da misericórdia de Deus” (διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Θεοῦ). A exortação fundamenta-se na autoridade, não apenas do apóstolo, mas do próprio Deus. O sujeito directo da frase é sem dúvida Paulo, mas o indirecto é a misericórdia de Deus, de modo que, em última análise, é Deus que na sua misericórdia exorta os cristãos através do apóstolo<sup>86</sup>. A exortação apostólica é uma forma fraterna de transmitir a mensagem cristã, mediante a qual se encorajam os fiéis a assumirem na vida responsabilidade pelas consequências práticas que derivam da própria conversão<sup>87</sup>. No caso presente, o objecto da exortação é formulado em linguagem simbólica mediante a utilização de categorias cultuais, expressas

em L. de Lorenzi (ed.), *Dimensions de la vie chrétienne (Rom 12-13)*, Rome 1979, 7-49; H.-D. BETZ, “Das Problem der Grundlagen der paulinischen Ethik”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85 (1988) 199-218; F.-J. ORTKEMPER, *o.c.*, 19-41; W. STRACK, *o.c.*, 290-303.

<sup>85</sup> R. BULTMANN, “Das Problem der Ethik bei Paulus”, em *Exegetica*, Tübingen 1924, 36-54; W. SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982, 156-161; M. PARSONS, “Being Precedes Act: Indicative and Imperative in Paul’s Writing”, *Evangelical Quarterly* 60 (1988) 99-127.

<sup>86</sup> Hoje é mais comum dar-se à preposição διὰ sentido “apelativo”, de preferência ao causal, ou mesmo ao instrumental (cf. 1 Tes 4,1-2; 2 Cor 5,20). Paulo apela para a autoridade de Deus, noutras questões importantes, utilizando uma locução proposicional introduzida por διὰ (Rom 1,5; 12,3; 15,15; Gal 1,15). Cf. E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Tübingen 1974, 311; H. SCHLIER, *o.c.*, 353s; C. EVANS, *a.c.*, 9, n.15; F.-J. ORTKEMPER, *o.c.*, 22-23; W. STRACK, *o.c.*, 292.

<sup>87</sup> A expressão “misericórdia de Deus” não é uma simples versão da מרחמים do A.T., mas, ao fazer referência à secção dogmática da carta, constitui a base do apelo ou “exigência” para uma vida santa. Cf. C.J. BJERKELUND, *Parakalô. Form, Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in den paulinischen Briefen*, Oslo 1967; A. GRABNER-HAIDER, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus*, Münster 1968; H. SCHLIER, *o.c.*, 351.

pelos termos *παριστάναι*; *θυσία ζῶσα*, *ἀγία*, *εὐάρεστον τῷ Θεῷ*; *λογικὴ λατρεία*; *εὐάρεστον*, *τέλειος*<sup>88</sup>.

Na parénese os cristãos são exortados à renúncia pessoal e ao oferecimento a Deus num sacrifício da própria existência: “oferecei-vos a vós mesmos num sacrifício vivo, santo e agradável a Deus” (*παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἀγίαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ*). O verbo *παριστάναι* nas epístolas de Paulo é utilizado com valor religioso em referência à relação do cristão com Deus, quer no sentido transitivo de *apresentar* ou *apresentar-se* (1 Cor 8,8; 2 Cor 4,14; 11,2; Rom 6,13.16.19; 12,1), quer no sentido intransitivo de *comparecer* (Rom 14,10; 16,2). Na literatura grega extra-bíblica e em Flávio José, é um termo técnico do vocabulário sacrificial, onde significa *oferecer* um sacrifício, ou as respectivas vítimas<sup>89</sup>.

Nos LXX, apesar de jamais ter este sentido, também faz parte da linguagem religiosa cultural<sup>90</sup>. O seu uso original corresponde ao do verbo *ἵσταναι* em contextos do cerimonial cortesão, sobre o acesso de determinadas personagens à presença do rei (1 Re 10,8; 2 Cr 9,7; Prov 22,29). Daí passou para o culto, segundo o uso das antigas liturgias, que tomaram os respectivos ritos e a linguagem das cortes dos reis. Os sacerdotes e levitas definem-se, desta forma, como aqueles que Deus escolheu para estarem continuamente na sua presença (Dt 10,8; 18,5.7; 21,5; Num 16,9; Judit 4,14; cf. 2 Cr 29,11). De modo análogo, transitou para a corte celeste e para o campo espiritual, designando uma relação imediata com Deus, respectivamente, dos anjos (Tob 12,15S; 2 Cr 18,18; Zac 3,7; Mal 2,7) e dos piedosos fiéis (Jer 15,11; Zac 4,14; 1 Re 17,1). Na maior parte dos casos, mantém a acentuação

<sup>88</sup> Cf. F. HAHN, *o.c.*, 24ss; id. “Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament”, em K. Lehmann - E. Schlögl (ed.), *Das Opfer Jesus Christi und seine Gegenwart in der Kirche*, Freiburg i.Br.1983, 51-91 (82ss).

<sup>89</sup> A expressão *θυσίαν παριστάναι* encontra-se com muita frequência na literatura helenística. Cf. H. LIETZMANN, *An die Römer*, Tübingen 1971, 107s; BAUER, *Wb.*, 1245; C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, II, Edinburgh 1975, 598.

<sup>90</sup> Na linguagem sacrificial dos LXX, no sentido de *oferecer* um sacrifício, utilizam-se os verbos *προσάγειν* e *προσφέρειν*.

cultural que lhe advém da sua utilização predominante em contextos religiosos. O mesmo se diga das ocorrências do termo nas cartas paulinas, onde exprime, de modo particular, a união do homem com Deus (1 Cor 8,8; 2 Cor 4,14; 11,2; Rom 6,13.16.19)<sup>91</sup>. Por consequência, é provável que no presente texto *παριστάναι* seja utilizado no sentido técnico do ritual religioso do grego extra-bíblico, com o significado de “oferecer um sacrifício”.

O substantivo “sacrifício” (*θυσία*) pode significar o acto de sacrificar, ou aquilo que é oferecido, a vítima<sup>92</sup>. O segundo sentido é preferível, em virtude do participio *ζῶσα*<sup>93</sup>. No sacrifício, a vítima, ao ser oferecida sobre o altar - passando da posse do oferente para Deus - tornava-se “santa”, isto é, propriedade de Deus<sup>94</sup>. O termo *σῶμα* nos escritos paulinos significa o corpo, não por oposição ao espírito, nem apenas no sentido filosófico de pessoa, mas enquanto expressão externa do homem completo, na existência real e na capacidade de comunicação com Deus e com o mundo<sup>95</sup>. A expressão *τὰ σώματα*

91 Cf. J. REIND, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments*, Leipzig 1970, 20.

92 Nos LXX, *θυσία* tanto significa o presente, o dom (Jz 6,18), como a oferta de cereais ou animais feita a Deus (Gen 4,3.5; Num 16,15; 1 Sam 2,17.29). Além disso, também se aplica aos sacrifícios espirituais, tais como o coração partido (Sl 51,17) e o sacrifício da oração (Sl 50,8.14.23). No N.T., é a palavra habitual para “sacrifício” ou “oferenda”, quer em sentido literal (Mt 9,13; 12,7), quer em referência à morte de Cristo (Ef 5,2; Hebr 9,26; 10,12), às ofertas (Fil 4,18), à oração (Hebr 13,15.16) e à partilha de bens (Hebr 15,16). Cf. J. BEHM, *θύω* κτλ., em *TWNT*, III, 180ss; H. THYEN, *θυσία*, em *EWNT*, II, 399-405.

93 Cf. C.E.B. CRANFIELD, *o.c.*, 599.

94 Cf. Filão, *Spec. Leg.* I, 221.

95 Cf. H. MEHL-KÖHNLEIN, *L'homme selon l'apôtre Paul*, Paris-Neuchâtel 1951, 9-11; J.A.T. ROBINSON, *The Body. A Study in Pauline Theology*, London 1953; R.H. GUNDRY, *Sôma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge 1876; A. GRABNER-HAIDER, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus*, Münster 1968, 118-125; K.A. BAUER, *Leiblichkeit, das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, Gütersloh 1971, 177-181; N. BAUMERT, *Täglich Sterben und Auferstehen*, München 1973, 117-129; R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden 1971, 201-304; F. NEUGEBAUER, *o.c.*, 52-54; D. LYS, “L'arrière-plan et les connotations vétérotestamentaires de *σάρξ* et de



significa, por certo, algo mais que o sinónimo - e que seria de esperar - ἐαυτούς ("a vós mesmos"). Sempre que Paulo faz menção do "corpo", acentua o aspecto da corporeidade (cf. 2 Cor 10,10; Rom 6,-12-19)<sup>96</sup>. Pela referência concreta à dimensão corpórea dos fiéis, fica excluído o sentido de um culto meramente espiritual, como aquele que caracterizava a religiosidade dos misticismos helenísticos contemporâneos do apóstolo.

A locução παραστήσαι τὰ σώματα reconduz-nos ao contexto do verbo παριστάναι de Rom 6,13.16.19, onde se encontram como sinónimas as fórmulas "o vosso corpo" (v.12), "os vossos membros" (vv.13.19) e "vós mesmos" (vv.13.16). As imagens são diferentes, mas os conteúdos são afins. Em Rom 6, mediante as metáforas do serviço militar (vv.12-14) e da escravatura (vv.16-22), o apóstolo ensina que os baptizados têm de escolher entre dois serviços: o do pecado (que conduz à morte), ou o da justiça (que conduz à vida). Em ambas as situações é questão da morte, que num caso é gerada pelo próprio pecado, no outro é a rejeição da vida no pecado. A segunda é a morte de Cristo: morto para o pecado, este já não tem domínio sobre ele (6,7). A participação na sua morte e vida - e na vida através da morte - começou no baptismo (6,3s), mediante o qual foi destruído o homem velho e ressurgiu outra criação "na novidade da vida" (ἐν καινότητι ζωῆς - 6,4). A esta expressão parece corresponder o que em Rom 12,1 se diz da inteira existência cristã, a ser oferecida num sacrifício "vivo, santo, agradável" a Deus" (ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ).

Dos três adjectivos, ἁγίαν é uma palavra suficientemente convencional do culto, e talvez também o seja εὐάρεστον τῷ Θεῷ - não obstante só se encontrar duas vezes nos LXX e em contextos não-cultuais -, dado que tem conotações sacrificiais em Filão e

---

σῶμα: étude préliminaire", *Vetus Testamentum* 36 (1986) 163-204; S. SAWATZKY, "Sources for Paul's Concept of σῶμα", *Taiwan Journal of Theology* 9 (1987) 199-220; P. MÜLLER, *Der Soma-Begriff bei Paulus. Studien zum paulinischen Menschenbild und seine Bedeutung für unsere Zeit*, Stuttgart 1988; E.E. EARLE, "Σῶμα in First Corinthians", *Interpretation* 44 (1990) 132-144. Para os anos anteriores a 1979, encontra-se abundante bibliografia em *TWNT*, X/2, 1276-1278.

<sup>96</sup> Cf. R.H. GUNDRY, *o.c.*, 6-15; F.-J. ORTKEMPER, *o.c.*, 23-24.

noutras passagens do N.T. (*Spec. Leg.* I, 201; Fil 4,18; Hebr 12,28). Também o Targum fala de “uma oferta aceite como odor de suavidade diante de Deus” (T. Lev N 1,9.13.17; 2,9; 3,5; etc.)<sup>97</sup>. Deste modo, a fórmula “agradável a Deus” sugere uma perfeita comparação entre o cristão na sua relação com Deus e as vítimas outrora oferecidas nos sacrifícios. Mais ainda, o sacrifício do cristão será por certo mais agradável a Deus que as vítimas, desde que realizado em conformidade com a sua vontade (cf. 2 Cor 5,9; Rom 14, 18; Fil 4, 18; Col 3,20; Ef 5,10). O sacrifício “agradável a Deus” é aquele que é desejado por Deus e que corresponde à sua vontade (cf. v.2). Só o termo “vivo” (ζῶσα) não faz parte da terminologia técnica dos sacrifícios, mas nem por isso se deve separar dos outros dois<sup>98</sup>. Vários comentadores interpretam-no à luz do contexto baptismal de Rom 6: “Oferecei-vos a Deus como vivos provindos de entre os mortos” (ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας - v.13), isto é, unidos à vida de Cristo, o qual (com os cristãos) vive para Deus (Rom 6,4; 10,11; cf. 14,7-8)<sup>99</sup>. O dom da vida provém do Espírito Santo (Rom 8,3; cf. 2 Cor 4, 10-12), princípio da ressurreição (Rom 8,11), da santificação (Rom 15,16) e da vida moral dos cristãos (Rom 8,4-13). O sacrifício é vivo porque o fiel oferece a Cristo a própria vida e a manifesta externamente no dom de si mesmo ao Pai, em obediência à sua vontade.

A atitude ou actividade de os cristãos se apresentarem a Deus num sacrifício vivo é especificada pela expressão “será este o

<sup>97</sup> Cf. R. LE DÉAUT, “Targumic Literature and New Testament Interpretation”, *Biblical Theology Bulletin* 4 (1974) 243-289 (255s).

<sup>98</sup> Cf. C.E.B. CRANFIELD, *o.c.*, 600.

<sup>99</sup> O sacrifício dos cristãos é uma resposta à acção de Deus manifestada no sacrifício do Filho. É a conclusão principal da tese clássica de P. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer (Röm 12,1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus*, Münster 1954. Têm-se levantado, é certo, objecções relativamente à conexão de Rom 12,1 com o sacrifício de Cristo. Cf. C. EVANS, *o.c.*, 14, n.40. Mas apesar de o sacrifício dos cristãos não ser aqui ligado explicitamente ao sacrifício de Cristo, há na teologia paulina mais que uma relação causal. A λατρεία que os pagãos não prestaram a Deus (Rom 1,21) é agora restaurada por Cristo. Vários autores têm observado a relação de Rom 12,1-2 com Rom 1, em especial os vv.21-31. Cf. H. SCHLIER, *a.c.*, 83; F.-J. ORTKEMPER, *o.c.*, 24-25; M.B. THOMPSON, *o.c.*, 79-86.

vosso culto espiritual”(τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν)<sup>100</sup>. Enquanto aposição, é sobre estas palavras que recai a principal acentuação do discurso, as quais por isso se consideram como chave para a interpretação de toda a frase. Mas é precisamente aqui que surgem as dificuldades, pois o sentido da locução λογικὴ λατρεία é obscuro e, como tal, controverso<sup>101</sup>. A história da exegese conta com as mais variadas interpretações: os ritos interiores, em oposição aos exteriores<sup>102</sup>; os ritos autênticos, em oposição aos que denotam falta de autenticidade<sup>103</sup>; ritos racionais e feitos com reflexão, em oposição aos mecânicos e rotineiros<sup>104</sup>, ou aos irracionais, em que se confunde o essencial com o secundário<sup>105</sup>, ou ainda aos sacrifícios cruentos de animais<sup>106</sup>; o culto conforme à natureza de Deus e do homem<sup>107</sup>; por fim, um culto em

---

100 É opinião geral dos comentadores (v.g., Zahn, Michel, Lietzmann, Schmidt, Schlier, Evans) que τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν deva entender-se como aposição, não apenas a σώματα ou θυσίας, mas a toda a frase precedente (παραστήσαι ... τῷ Θεῷ). Λατρεία, tanto no grego clássico como nos LXX, significa o serviço (cultural) prestado a Deus (cf. Ex 12,25s; 13,5; Dt 10,12s; Job 22,7; 1 Mac 2,19; Rom 9,4). Em Filão engloba todas as festas num único ritual (*Decal.* 158; *Spec Leg.*, II, 167). Cf. A.B. LUTER, “Worship as Service: The New Testament Usage of λατρεύω”, *Criswell Theological Review* 2 (1988) 335-344; W. STRACK, *o.c.*, 298-299.

101 Cf. E. FERGUSON, “Spiritual Sacrifice in Early Christianity and Its Environment”, em H. Temporini (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 23/2, Berlin-New York 1980, 1151-1189.

102 Cf. C.K. BARRETT, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London 1958, 231.

103 Cf. A. BUTTE, *L'offrande. Office sacerdotale de l'église*, Strasbourg 1965, 52-54; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, III, Zürich - Neukirchen-Vluyn 1982, 5-6; W. STRACK, *o.c.*, 297-298.

104 Cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, London 1965, 112.

105 Cf. H.W. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Berlin 1963, 207s.

106 Cf. A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London 1958, 300.

107 J.M. LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris 1931, 293-294, traduz com uma perífrase; “o culto que a razão pede de vós”. Segundo S. LYONNET, “Le culte spirituel (Rom 12,1-2)”, *Assemblées du Seigneur* 53 (1970) 11-14, a presente expressão designa o culto “digno de seres racionais, dotados de inteligência e de liberdade”.

conformidade com o Espírito<sup>108</sup>, ou com o Evangelho<sup>109</sup>. Comum a todas estas interpretações é a afirmação segundo a qual o termo λογική exclui um mero culto ritual exterior no qual não estejam empenhadas as faculdades internas do homem. Mas qual seja propriamente a natureza do culto cristão expressa por meio desta fórmula, não se pode deduzir apenas do presente texto. Haverá que verificar o sentido de λογικός no contexto religioso e conceptual da época.

O termo λογικός não se encontra nos LXX, mas é frequente na linguagem do estoicismo e do misticismo hermético, onde designa o único verdadeiro culto, em oposição à variedade de ritos em que não se verificam as características do culto autêntico. No âmbito da filosofia grega, aparece de modo especial no estoicismo, que muito contribuiu para a espiritualização da religião. Para o estóico, λογικός é aquilo que é conforme ao λόγος, o princípio criador do universo e o princípio vital da nossa existência espiritual<sup>110</sup>. Segundo Epicteto, o homem λογικός, isto é, o filósofo, deve ser religioso: “Eu sou λογικός; por isso, devo adorar Deus”<sup>111</sup>. Também na filosofia mística dos neopitagóricos e nos escritos herméticos, só são permitidas as θυσίαι λογikai de adoração e de acção de graças<sup>112</sup>. Ao que parece, o conceito de sacrifício racional nos escritos herméticos provém da ideia da habitação do λόγος divino na parte racional da alma<sup>113</sup>. A

108 Cf. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig 1927, 328-333; F.J. LEENHARDT, *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, Neuchâtel 1957, 169-171; W. STRACK, *o.c.*, 294-297.

109 Cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1957, 258.

110 Cf. P. SEIDENSTICKER, *o.c.*, 17-25; H. WENSCHKEWITZ, *o.c.*, 113-131; F.-J. ORTKEMPER, *o.c.*, 30-31.

111 *Diss.* I, 16, 20; Cf. I, 9, 16; I, 19, 25. A. BONHÖFFER, *Epiktet und das Neue Testament*, Gießen 1911, 159.361. *passim*; id., “Epiktet und das Neue Testament”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 13 (1912) 281-292.

112 Cf. O. CASEL, “Oblatio rationalis”, *Theologische Quartalschrift* 99 (1917/18) 429-438; C. H. DODD, *The Bible and the Greeks*, London 1964, 196-198; P. SEIDENSTICKER, *o.c.*, 30-43; H. LIETZMANN, *o.c.*, 108; C.E.B. CRANFIELD, *o.c.*, 602; F.-J. ORTKEMPER, *o.c.*, 31.

113 Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1954, IV, 246s; R. CORRIVEAU, *The Liturgy of Life. A Study of the Ethical Thought of St. Paul in his Letters to the Early Christian Communities*, Bruxelles-Paris 1970, 160-

característica principal do hermetismo está, não na superação do espiritual pelo moral, mas na exigência de que o sacrifício correspondesse à natureza do λόγος. A λογική θυσία ou a λογική λατρεία consistia na oração mística do Logos divino, que orava a si próprio por intermédio do místico. Este permanecia em adoração e acção de graças diante da divindade inefável, com a qual procurava identificar-se, suplicando-lhe em silêncio que recebesse as suas λογικὰς θυσίας.

Apesar das acentuadas semelhanças formais de Rom 12,1 com a linguagem utilizada pelo estoicismo e pelo misticismo hermético, devemos observar que há diferenças consideráveis nos conceitos. Com efeito, naquelas filosofias falta o elemento essencial a todo o verdadeiro culto: a resposta colectiva e social a uma divindade pessoal que se revela ao homem. A procura dos antecedentes do adjectivo λογική não deverá deixar no esquecimento o substantivo λατρεία, que faz parte da linguagem dos LXX sobre o culto de Israel (cf. Rom 9,4), como equivalente do hebraico יהוה usado em conexão com Deus<sup>114</sup>. Mais próximo de Paulo parece ser a literatura bíblica e o judaísmo, tanto helenístico como palestinese. Formalmente, a chave da solução poderá estar no judaísmo helenístico, onde exista a noção do sacrifício moral e espiritual, em oposição aos sacrifícios dos animais<sup>115</sup>. No Testamento de Levi (3,6), o culto angélico é chamado uma oferta racional e incruenta (λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφορά). Só que não é certo que este texto não seja uma interpolação cristã<sup>116</sup>. São, porém, abundantes as passagens

---

161; J. BLANK, "Zum Begriff des Opfers nach Römer 12-13", em J. Hepp (ed.), *Funktion und Struktur christlicher Gemeinde*, Würzburg 1971, 35-51 (44-46).

114 O mesmo se diga do verbo λατρεύειν. Cf. H. STRATHMANN, λατρεία, em *TWNT*, IV, 59-62; H. BALZ, λατρεύειν, λατρεία, em *EWNT*, II (1981) 848-852.

115 Cf. textos em H. LIETZMANN, *o.c.*, 108; O. CASEL, "Die λογική θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung", *Jahrbuch für die Liturgie und Wissenschaft* 4 (1924) 37-47; H. SCHLIER, "Vom Wesen der apostolischen Ermahnung nach Römer 12,1-2", em *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i.Br. 1956, 74-89 (86, nn.21.22); O. MICHEL, *o.c.*, 292.

116 Cf. R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, II, 306; J. BECKER, *Die Testamente der zwölf*

de Filão, onde λογικός tem não só o sentido de “racional”, mas também o de “espiritual”, sobretudo em conexão com o verdadeiro culto, entendido como a posse da virtude<sup>117</sup>. Para o filósofo alexandrino, o culto externo não poderá deixar de ser a expressão de algo muito mais importante e que se passa no interior da pessoa humana: a entrega mística da alma a Deus.

A partir deste conjunto de antecedentes do termo λογικός na religiosidade contemporânea de Paulo, somos levados a atribuir-lhe em Rom 12,1 significação análoga àquela que encontramos no judaísmo helenístico, designadamente em Filão<sup>118</sup>. Mais ainda, apesar de não existir na literatura bíblica e no judaísmo palestinese a expressão “culto racional”, temos nos profetas, na literatura sapiencial e nos escritos de Qumrân, a noção do culto interior, uma vez que o culto ritual judaico foi adquirindo progressivamente dimensão ética (cf. Is 1,10ss; Os 6,6; Am 5,21ss; Sl 51,17)<sup>119</sup>. Deste modo, λογικός tem no texto paulino *função hermenêutica* no sentido de “espiritual” ou, de preferência, “racional” - não em referência à racionalidade natural do homem, mas à própria compreensão da verdade de Deus revelado em Jesus Cristo. Enquanto sacrifício escatológico, o “oferecimento do próprio corpo” é para o apóstolo a autêntica liturgia.

Em síntese, ao antigo culto judaico - de modo especial, à oferta das vítimas imoladas - o apóstolo opõe o “culto racional”, a oferta a Deus da vida de cada dia, vida de caridade desinteressada (Rom 12,21), como a de Jesus Cristo (Rom 5,5-10; 15, 2-3). O culto novo é uma participação na vida de Cristo

*Patriarchen*, Gütersloh 1974, 15-163. Também por influência da sinagoga judaica ou do judeo-cristianismo, nas Constituições Apostólicas, em contextos sobre a oração, lê-se sete vezes a palavra λογικός, onde o significado não pode ser senão o de “racional”. Cf. C. EVANS, *o.c.*, 18; W. STRACK, *o.c.*, 294-295.

<sup>117</sup> Entre os muitos textos, são dignos de nota os seguintes: *Spec Leg*, I, 171. 210. 277. 290; *Plant*, 42. 126; *Som.*, I, 215; *All*, I, 36. Cf. H. WENSCHKEWITZ, *o.c.*, 137-146; I. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Hildesheim 1962, 62-67; C. EVANS, *o.c.*, 18-21; W. STRACK, *o.c.*, 295-296.

<sup>118</sup> F.-J. ORTKEMPER, *o.c.*, 32-34, fala de um “clima espiritual” da época, de preferência a “uma dependência directa” de Paulo em relação a qualquer das filosofias em questão.

<sup>119</sup> Cf. C.E.B. CRANFIELD, *o.c.*, 603-604.

ressuscitado. Mas o contexto de Rom 12,1 exclui também o culto puramente interior, o culto místico e silencioso da λογική λατρεία helenística ou judeo-helenística. O que Paulo propõe aos cristãos é antes a razão iluminada pelo Espírito - o único culto conforme àquilo que Deus fez por meio de Cristo. É possível que por detrás da expressão paulina se encontre alguma intenção polêmica contra os referidos misticismos, mediante a oposição do culto "corporal" do cristão à λογική λατρεία dos filósofos gregos<sup>120</sup>. Em tal caso, a locução englobará uma crítica, tanto à tradição judaica como à helenística, aceitando de cada uma o elemento positivo e rejeitando o negativo. Aos Judeus, que se compraziam na obediência à lei, demonstra que tal obediência se não pode resolver no plano da mera observância externa, mas deve ser ditada pelo Espírito. Pelo contrário, aos Gregos, que tendiam para uma espiritualização absoluta, diz que o culto não se desenrola num espaço estranho ao mundo, mas antes na existência normal do homem<sup>121</sup>. O verdadeiro culto compreende a vida inteira do homem, nas suas múltiplas e diferenciadas manifestações. É, na feliz expressão de E. Käsemann, "a liturgia no quotidiano do mundo"<sup>122</sup>.

Mesmo independentemente da palavra λογική, o culto mencionado em Rom 12,1 deve ser entendido ao nível espiritual, como se deduz a partir dos termos λατρεύειν, λειτουργεῖν, ἱερουργεῖν, θυσία no N.T., os quais, quando usados em referência à vida cristã, designam seja o ministério apostólico, seja a vida moral dos cristãos, em particular a vida cristã (cf. 2 Cor 9,12; Fil 2, 25.30; 4, 18; Rom 1,9; 15, 16, 27)<sup>123</sup>. Neste novo conceito de culto não se exclui a adoração em sentido estrito, que ocupa um lugar importante nas cartas de Paulo (cf. 1 Cor 10,21;

120 Cf. H. SCHLIER, *a.c.*, 86; *id.*, *o.c.*, 357s.

121 Cf. J. BLANC, *a.c.*, 46s.

122 "Gottesdienst im Alltag der Welt. Zu Römer 12", em *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen 1870, 198-204.

123 Cf. H. WENSCHKEWITZ, *o.c.*, 114s. 130. 145. 161s. 164. passim; S. LYONNET, "Deus cui servio in spiritu meo (Rom 9,1), *Verbum Domini* 41 (1963) 52-59; J. H. ELLIOTT, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Peter 2, 4-10 and the Phrase basileion hierateuma*, Leiden 1966, 174-179.

11, 18-19). Tanto no A.T., como no judaísmo pós-exílico e, por fim, no N.T., jamais se dissociam os dois aspectos da resposta do homem ao Deus pessoal que se lhe revela, isto é, a vida moral santa e o culto externo. Mas o culto cristão é entendido como parte do culto em sentido mais amplo, o qual inclui a vida moral, forma com ela uma unidade indissolúvel e não se separa da obediência da fé.

### 3. *Oferta agradável*

Do sacrifício espiritual do cristão faz parte uma atitude de distanciamento em relação ao “mundo” e a transformação interior, conforme afirma o apóstolo na segunda parte da parénesis, que também utiliza termos da linguagem sacrificial:

Não vos conformeis com o mundo presente, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para discernirdes qual é a vontade de Deus: o que é bem, o que lhe é agradável, o que é perfeito (Rom 12,2).

O “mundo presente” (ὁ αἰὼν οὗτος) significa o mundo sob o poder do pecado, que personifica tudo aquilo que é contra Deus e se opõe à sabedoria da Cruz (1 Cor 1,20; 2,6; 3, 8-19). A exortação opõe dois imperativos presentes: “não vos conformeis (μὴ συσχηματίζεσθε) a este mundo” e “transformai-vos (μεταμορφοῦσθε) pela renovação da vossa mente”. O imperativo presente pode significar que uma acção iniciada no passado deverá continuar ainda no presente e, na forma negativa, que se deve cessar de a praticar<sup>124</sup>. Deste modo, μὴ συσχηματίζεσθε indica que os cristãos devem abandonar todo o conformismo com este mundo, enquanto μεταμορφοῦσθε os exorta a continuarem incessantemente a transformação iniciada pelo baptismo<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> Cf. BDR, *Grammatik*, 100-102.

<sup>125</sup> Cf. A. FEUILLET, “Mort du Christ et mort du chrétien d’après les épîtres pauliniennes”, *Revue Biblique* 66 (1959) 481-513, partic. 491-496; id., “Les fondements de la morale chrétienne d’après l’épître aux Romains”, *Revue Thomiste* 70 (1970) 357-386.



O verbo μεταμορφοῦν - testemunhado com frequência no helenismo e, de modo especial, na linguagem sacra dos mistérios da mitologia grega - não tem correspondente directo nos LXX nem nos escritos judaicos antigos<sup>126</sup>. Mas Paulo utiliza-o na formulação cristológica de 2 Cor 3,18, ao afirmar que os cristãos não se limitam a contemplar em si mesmos os reflexos da glória de Cristo, mas se transformam na sua imagem, mediante a acção do Espírito (cf. Fil 3,21). Embora em Rom 12,2 não se especifique a meta da transformação, isto é, a forma ou imagem que os destinatários da carta são exortados a assumir, a partir do paralelismo com 2 Cor 3,18 somos levados a pensar que se trata da imagem do Senhor, que deve ser contemplado nos cristãos<sup>127</sup>. Não se está, pois, longe da temática do “ver o Senhor Jesus”, ou do acesso à presença de Deus. Também aí nos conduz o verbo paralelo συσχηματίζεσθαι (cf. 1 Ped 1,14-15), atendendo a que o vocábulo σχῆμα - em Fil 3,21 sinónimo de μορφή - não se refere apenas à forma exterior, por oposição à natureza interior, mas à forma em que a própria natureza se manifesta<sup>128</sup>. Paulo não receia representar a mudança que a fé opera na existência cristã com todo o realismo de uma verdadeira metamorfose, apesar do perigo que, em virtude das suas conotações religiosas no mundo pagão, a palavra pudesse comportar. O “não-conformismo” com o mundo adverso a Deus não é senão o elemento negativo da “transformação”, que supõe, é certo, a mudança operada pelo

126 Cf. J. BEHM, μορφή κτλ., *TWNT*, IV (1942) 750-767, segundo o qual a transformação na apocalíptica judaica é “um dos dons da salvação escatológica” (v.g., 2 *Apoc Bar* 51,3); J.M. NÜTZEL, em *EWNT*, II, 1021s; R. REITZENSTEIN, *o.c.*, 39ss. 262ss. 357; G. THERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Paris 1973, 142-143.

127 Apesar de ter sido em geral ignorada, merece que se considere a velha sugestão de J.S. BANKS, “St Paul and Gospels”, *Expository Times* 5 (1893/94) 413-415, segundo o qual o uso paulino de μεταμορφοῦσθαι ecoa a transfiguração de Jesus (Mc 9,2; Mt 17,2).

128 Cf. C.E.B. CRANFIELD, *o.c.*, 605-608; U. WILCKENS, *o.c.*, 7. O sentido de σχῆμα no N.T. constituiu objecto de largo debate, de modo especial após J.B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, London 1903, 127ss, segundo o qual, tanto no N.T. como no grego clássico e helenístico, denotava o aspecto externo, accidental e transitório, ao passo que μορφή se referia ao intrínseco e essencial

Espírito Santo no batizado, mas que na presente exortação se apresenta como programa para a vida cristã (cf. 2 Cor 3,18; 4,16; Fil 3,21; Rom 8, 29)<sup>129</sup>.

O aspecto sob o qual se realiza a transformação no cristão é especificado como uma “renovação da mente” (ἀνακαινώσις τοῦ νοῦς), que confere ao homem capacidade para “discernir a vontade de Deus”. O substantivo νοῦς no N.T. não significa - como nos filósofos - a inteligência especulativa, nem equivale ao νοῦς do misticismo religioso, mas é utilizado como na linguagem popular, onde designa o homem inteiro na sua realidade interior: a inteligência, o pensamento, a maneira de pensar e de julgar, a razão prática que distingue entre o bem e o mal, o agente racional do discernimento e da comunicação, que torna a pessoa consciente das suas acções<sup>130</sup>. Corresponde assim ao pressuposto antropológico do σῶμα do v.1: o homem na sua capacidade de entrar em relação com Deus. Na própria estrutura textual da parénese, a renovação da mente corresponde ao apresentar o corpo como sacrifício vivo. Enquanto o “corpo” significa o homem exterior sujeito aos sofrimentos, ao pecado e à morte -, a “mente renovada” designa o homem interior (2 Cor 4,16), que foi ressuscitado (2 Cor 4,14; cf. Ef 2,6), renovado por Deus (2 Cor 4,16) e vive segundo o Espírito. O “corpo” é o homem, como ser transitório, na sua relação com o mundo; a “mente” é o mesmo homem, mas enquanto ser perene, na sua relação com Deus<sup>131</sup>. À morte contínua (dia-a-dia) do homem exterior corresponde a “renovação” (ἀνακαινώσις) do homem interior (2 Cor 4,16). O homem interior é o homem que nasceu de novo no baptismo e

---

<sup>129</sup> Cf. E.H. STOESSEL, “Notes on Romans 12,1-2: The Renewal of the Mind and Internalising the Truth”, *Interpretation* 17 (1963) 161-175.

<sup>130</sup> Cf. J. BEHM, νοῦς, *TWNT*, IV (1942) 950-958; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1961, 211-215; H.W. STACEY, *The Pauline View of Man*, London 1956, 198-205; C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris 1961, 156-158; H. MEHL-KOEHNLEIN, *o.c.*, 22-25; R. JEWETT, *o.c.*, 358-390; G. THERRIEN, *o.c.*, 128-135. 233-236. 276-278.

<sup>131</sup> Cf. J.A.T. ROBINSON, *o.c.*, 76; R.H. GUNDRY, *o.c.*, 34-36; N. BAUMERT, *o.c.*, 117-129.

vive na fé (cf. Col 3, 9-10; Ef 4, 22-24)<sup>132</sup>. O sentido baptismal de ἀνακαίνωσις deduz-se, não só da expressão “lavacro regenerador e renovador (ἀνακαινώσεως)” de Tit 3,5, mas também da expressão “criatura nova” (καινὴ κτίσις - 2 Cor 5, 17; Gal 6,15) e sobretudo da já referida passagem de Rom 6, onde - em conexão com o baptismo e com o Espírito - vem mencionada a “novidade (καινότης) da vida” (v.4)<sup>133</sup>. Tal “novidade” era entendida como no simbolismo sacrificial: a passagem para a esfera do sagrado<sup>134</sup>.

O não-conformismo em relação ao mundo e a transformação mediante a renovação interior tornam o cristão capaz de orientar a própria vida segundo a vontade de Deus, que tem por objecto “o que é bem, o que lhe é agradável, o que é perfeito (τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον)” - três adjectivos que no A.T. qualificam as vítimas dos sacrifícios (cf. Lev 1,9.13)<sup>135</sup>. Constituem “o bem” (τὸ ἀγαθόν) as acções inspiradas pelo amor de Deus, que se ordenam para a edificação da comunidade na caridade (cf. Rom 12,4; 9, 17. 21; 15, 2. 3; etc.). O termo “agradável” (εὐάρεστος), não só retoma a ideia do “sacrifício agradável a Deus” (θυσία εὐάρεστον τῷ Θεῷ) do v.1, como ainda

132 Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *L'existence chrétienne selon Saint Paul*, Paris 1974, 30-41; H. SCHLIER, *o.c.*, 360; C. EVANS, *a.c.*, 14; M.B. THOMPSON, *o.c.*, 80.

133 A fórmula “nova criação” (καινὴ κτίσις) - considerada como pré-paulina - tem origem nas especulações teológicas do judaísmo antigo sobre a salvação escatológica do mundo nos últimos tempos, desenvolvidas a partir da promessa profética de Is 43,19 (cf. 1 QH 13,11ss; 1 Q 4,25; En 72,1; Jub 4,26; 1,29). Paulo terá recebido esta expressão por intermédio das comunidades cristãs helenísticas (compare-se Gal 6,15 com 1 Cor 7,19; Gal 5,6). A “nova criação” era a comunidade cristã, constituída de judeus e pagãos, que o baptismo uniu na mesma fé em Jesus Cristo. Cf. U. MELL, *Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie*, Berlin-New York 1989.

134 Cf. H.E. STOESSEL, “Notes on Romans 12, 1-3. The Renewal of the Mind and Internalising the Truth”, *Interpretation* 17 (1963) 161-171.

135 Gramaticalmente, os três adjectivos podem ser qualificativos da vontade de Deus - classificada como “boa, agradável, perfeita” (Vulgata) -, ou de sentido substantivado, determinando o objecto da vontade. Optamos pela segunda interpretação, que é sustentada pela maioria dos comentadores. Cf. C.H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, London 1941, 200-201; M.J. LAGRANGE, *o.c.*, 295; F.J. LEENHARDT, *o.c.*, 170; G. THERRIEN, *o.c.*, 145.

nos conduz ao conceito do “agradar a Deus” (εὐάρεσταιν τῷ Θεῷ) dos LXX, que traduz a expressão hebraica יהוה לפניך - “caminhar diante de Deus” (Gen 5, 22-24; 6,9; 17,1; 24,40; 48,15; Sl 25,3; 55,14; 114,9). Mas é sobretudo a última palavra - “perfeito” (τέλειος) - que melhor ilustra os motivos do frequente recurso de Paulo ao simbolismo da linguagem cultural antiga.

Com efeito, nos LXX τέλειος traduz principalmente Πιμτ - o referido termo técnico da linguagem sacrificial (cf. Gen 6,9; Ex 12,5; Dt 18,13; Judit 20,5; 21,4 B)<sup>136</sup>. A perfeição era entendida como uma qualidade necessária para a participação dos sacerdotes no culto (cf. Ex 19,1; Lev 1,3.10; 3,1.6; 4,3.28.32; 5,15.18.25; 9,2.3; etc.). O substantivo τελείωσις designava, como termo técnico, a consagração ritual dos sacerdotes (cf. Ex 29,22-34; Lev 8,21-33). Daí deriva a fórmula “perfeito diante do Senhor” (τέλειος ἐναντίον Κυρίου - Dt 18,13; cf. Gen 6,9; 2 Sam 22,26; 1 Re 8,61), que exprime a relação do povo da aliança com Deus. Tal como a santidade, também a perfeição inclui o conceito de separação e de total adesão a Deus, isto é, a passagem à esfera do sagrado<sup>137</sup>.

O mesmo vocabulário (τέλειος, τέλειον, τελείωσις) reveste particular importância na carta aos Hebreus, em sentido tanto cultural como moral<sup>138</sup>. Jesus Cristo é o Sumo Sacerdote perfeito e eterno (5,9; 7,28) que, mediante os seus sofrimentos (2,10), atingiu a verdadeira perfeição (7,11.19). Passando através dos

<sup>136</sup> Cf. P.J. DU PLESSIS, *Teleios. The Idea of Perfection in the New Testament*, Kampen 1959; G. DELLING, τέλειος, *TWNT*, VII (1969) 68-78; Y.S. YANG, *Vollkommenheit nach paulinischem und konfuzianischem Verständnis*, Sankt Ottilien 1984, 140-144. Para a bibliogr. anterior a 1979, *TWNT*, X/2, 1279.

<sup>137</sup> O mesmo conceito encontra-se com frequência em Qumrân e Filão. Cf. L.K.K. DEY, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, Montana 1975; Y.S. YANG, *o.c.*, 144-154.

<sup>138</sup> Cf. E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1961, 82-90; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1966, 145-149. 224-229; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, Paris 1953, 214-225; P.J. DU PLESSIS, *o.c.*, 206-233; A. VANHOYE, *La situation du Christ. Hébr 1-2*, Paris 1969, 320-328; L.K.K. DEY, *The Intermediary Word and Patterns of Perfection in Philon and Hebrews*, Montana 1975; M. SILVA, “Perfection and Eschatology in Hebrews”, *Westminster Theological Journal* 39 (1976) 60-71.

céus, sentou-se à direita de Deus, no interior do santuário do tabernáculo celestial (4,14; 5,4.10; 8,1-2; 10,19-20). Pela sua oblação tornou perfeitos para sempre aqueles que se santificaram (10,14; cf. 5,10; 7,17), conferindo-lhes assim a possibilidade de se aproximarem de Deus (7,19; cf. 11,14). A τελείωσις indica o fim último do sacrifício, que é aproximar o homem de Deus e pô-lo em comunhão com ele. Apesar disso, tal consagração ritual nem merecia o título de τελείωσις, uma vez que não operava uma transformação radical do homem (7,11.19).

Nos escritos paulinos, o conceito básico de perfeição é determinado pelo motivo da totalidade e pela absoluta conformidade com a vontade de Deus (cf. Rom 12,2; Col 4,12). O τέλειος é o homem adulto na fé, aquele que adquiriu a maturidade cristã, ou seja, numa palavra: é "o cristão" (cf. 1 Cor 2,6; 13,10; 14,20; 2 Cor 12,9; Fil 3,12.15; Col 1,28)<sup>139</sup>. Chegar à perfeição significa superar a condição de "criança" (νήπιος), de homem "carnal" (σαρκικός) e ter a verdadeira sabedoria - a caridade (1 Cor 3,1-4). Na presente passagem de Rom 12,2, o adjectivo τέλειος - que interpretamos como substantivado - tem por significação específica o requerido distanciamento do cristão em relação ao mundo para viver em conformidade com a vontade de Deus (cf. Col 1,28; 4,12; Tg 2,22).

Verificamos, pois, nesta breve análise de Rom 12,1-2, que Paulo, se utiliza a terminologia sacrificial para exprimir as exigências religiosas e morais da vida cristã, é em razão do respectivo simbolismo no culto sagrado de Israel. A oferta do animal no sacrifício é tomada como imagem da entrega da própria vida que o homem faz a Deus. É uma imagem forte para sublinhar a seriedade da adesão à fé em Jesus Cristo. O simples uso da linguagem sacrificial é sinal que o apóstolo reconhece na vida

---

<sup>139</sup> Cf. P.J. DU PLESSIS, *o.c.*, 179; S. LÉGASSE, *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966, 133; R. BAUMANN, *Mitte und Norm des Christlichen*, Münster 1968, 195-196; Y.S. YANG, *o.c.*, 164-229.

moral dos cristãos a radicalidade sagrada do sacrifício cultual<sup>140</sup>. Porém, o apóstolo não reedita os lugares comuns. O seu conceito de sacrifício apresenta-se como fruto duma reflexão pessoal a partir da sua teologia sobre a mediação de Cristo no acesso do homem a Deus. O verdadeiro sacrifício tem por objecto Jesus Cristo que, na sua oferta ao Pai, num acto livre de supremo amor e obediência, realizou o fim de todo o verdadeiro culto: a aproximação do homem a Deus. Os que recebem o baptismo unem-se a Cristo morto e ressuscitado, tornando-se participantes daquele que foi o sacrifício “fundacional e exemplar”<sup>141</sup>. Por isso, nas suas acções e decisões concretas - em particular no exercício da fé e da caridade - o cristão deve ser como uma vítima “viva, santa e agradável a Deus”. Deste modo, a existência cristã torna-se um “culto espiritual”. Cada um dos fiéis, em virtude da própria consagração baptismal, participa do sacerdócio de Cristo, que lhe confere o acesso directo a Deus. É certamente um culto diferente daquele que outrora se realizava no templo sagrado de Jerusalém, mas que também não se identifica com os sacrifícios meramente espirituais do misticismo helenístico. O sacrifício cristão é constituído pelo dom real da vida de caridade ao Deus de Jesus Cristo, que se deu aos homens numa manifestação de amor (Ef 5,1-2). Mediante o recurso a esta imagem cultual, o apóstolo não só rasga os horizontes para a teologia do sacerdócio comum dos fiéis, como ainda exprime o sentido mais profundo do novo culto cristão - sentido este comparável aos das ofertas dos Israelitas piedosamente colocadas sobre o altar: a própria vida oferecida a Deus.

---

140 Cf. W. THÜSING, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den Paulinischen Hauptbriefen*, Münster 1969, 95.

141 M.B. THOMPSON, *o.c.*, 85.

#### IV. Apostolado e sacerdócio

Partindo da reflexão sobre a acção salvífica de Deus em Jesus Cristo, a Igreja primitiva tomou consciência de que o acesso a Deus se exerce, não na esfera de natureza cultural, mas no chamamento do homem à fé e no próprio quotidiano da sua existência real e concreta. Deste modo, Paulo considera que a sua experiência apostólica ao serviço do evangelho realiza o fim de todo o verdadeiro sacrifício: aproximar o homem de Deus. Em diversos contextos fala de si próprio em termos culturais, ou mesmo sacrificais: “chamado” (κλητός), “separado” (ἀφωρισμένος), “perfume de suave odor” (ὁσμὴν εὐωδίας), “ministro” (λειτουργός) de Jesus Cristo (Rom 1,1.5; Gal 1,15; Rom 15,16; 2 Cor 2,14-16; Fil 2,17; 4,18).

##### 1. *Separação do apóstolo*

No endereço da carta aos Romanos, para designar a sua própria missão apostólica, Paulo intitula-se como “servo de Jesus Cristo” (δοῦλος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ), “chamado apóstolo” (κλητὸς ἀπόστολος), “separado” (ἀφωρισμένος) para o evangelho de Deus”, de quem, por Jesus Cristo, recebeu “a graça e o apostolado (χάριν καὶ ἀποστολήν), para conduzir os gentios à obediência da fé” (Rom 1,1.5). Tal terminologia faz parte da linguagem religiosa dos LXX.

Mediante o título de “servo” (δοῦλος), o apóstolo coloca-se na série dos grandes eleitos de Deus na história da salvação: Abraão, Moisés, Josué, David e os profetas (cf. Jos 14,7; 24,30; 1 Re 8,53; 2 Re 17,23; Sl 89,4.21; etc.), não só para garantir a autenticidade da mensagem divina que transmite, mas também para se assumir como sucessor de “seus servos, os profetas”, que falavam em nome e com a autoridade de Yahvé (2 Re 4,25; 17,13.23; 21,10; Jer 7,25; 25,4; etc.). Nos LXX, a partir do cerimonial cortesão, o substantivo δοῦλος assumiu valor técnico na âmbito religioso, designando a pertença a Deus daqueles que foram eleitos e consagrados para desempenharem uma função

específica no plano divino de salvação<sup>142</sup>. A expressão “servir Deus” aplica-se à vivência da religião, entendida como relação de obediência a Deus (cf. Ex 20,5; Dt 5,9; 6,13; 1 Sam 26,19; Is 19,23). No sentido de realizar acções especificamente culturais, empregam-se mais os verbos λατρεύειν e λειτουργεῖν. Mas também δουλεύειν é utilizado no sentido de prestar culto a Deus (cf. Ex 3,12; 9,1.13; ; 13,5; Dt 10,12), conservando no entanto a referência à condição jurídica e social do escravo, que implica duas coisas: absoluta dependência e consagração ao serviço do *Kyrios* (cf. Esdr 8,20; Ne 10,33-38). O serviço dos sacerdotes no templo - que englobava as funções litúrgicas, a oração e o estudo da lei - era chamado “serviço” (עבודה)<sup>143</sup>. Servo de Jahvé era o crente que demonstrava a sua fé, quer pela oferta de um sacrifício, quer procurando viver em conformidade com um determinado código moral<sup>144</sup>.

O N.T. herda esta espiritualidade. Como os profetas do A.T., Paulo, intitula-se δοῦλος Χριστοῦ (Fil 1,1; Gal 1,10; Rom 1,1). Nos seus escritos, o verbo δουλεύειν, em sentido absoluto, é um sinónimo de λατρεύειν, significando a vida segundo o Espírito, entendida como entrega, obediência e trabalho no serviço de Deus (Rom 7,6.25; Gal 4,25). Já na fórmula pré-paulina de 1 Tes 1,9, como objectivo da conversão - outro conceito cultural - δουλεύειν Θεῷ pode traduzir-se por “prestar culto”, adorar o Deus verdadeiro (cf. Gal 4,8; 1 Ped 2,16; Apoc 1,1; 2,20; 7,3; 9,2.5; 22,3.6)<sup>145</sup>. Mas Paulo precisa: a) o novo *Kyrios*, ao qual os

---

<sup>142</sup> Cf. K.H. RENGSTORF, δοῦλος, em *TWNT*, II (1935) 264-282; G. SASS, “Zur Bedeutung von δοῦλος bei Paulus”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 40 (1941) 24-32; S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Paris 1966, 55-92; K.G. RUSSEL, “Slavery as Reality and Metaphor in the Non-pauline New Testament Books”, *Revue de l'Université d'Ottawa* 42 (1972) 438-469; C. SPICQ, “Le vocabulaire de l’esclavage dans le nouveau Testament”, *Revue Biblique* 85 (1978) 201-226.

<sup>143</sup> Cf. M. KADUSHIN, *The Rabbinic Mind*, New York-Toronto-London 1965, 213s.

<sup>144</sup> Cf. G. BOURBONNAIS, *Voici mon serviteur*, Tours 1968, 26.

<sup>145</sup> O verbo aí utilizado - ἐπιστρέφειν, “converter-se” - nos LXX traduz o hebraico שׁוּב, que designa o regresso a Deus, mesmo em sentido messiânico (cf. 1 Sam 7,3; Os 5,4; 6,1; Am 4,6; Is 44,22; Jer 3,22). No N.T. ἐπιστρέφειν exprime um dos



cristãos pertencem, é Cristo (Rom 14,8; 16,18; cf. 7,9); b) estes “escravos” servem “num espírito novo” (Rom 7,6; 1 Cor 12,13; c) a presença do Espírito faz deles “filhos” de Deus e “herdeiros” (Gal 4,7; Rom 8,15-17); d) na comunidade que constituem, todos são iguais (1 Cor 12,13; Gal 3,28) e se amam reciprocamente como irmãos muito queridos (Filem 16; Gal 5,13; 2 Cor 4,5).

Tal interpretação do título apostólico “servo” torna-se ainda mais clara a partir da comparação de dois textos paralelos na carta aos Romanos:

(Rom 1,1.5)

(Rom 15,16)

δοῦλος

λειτουργός

*Χριστοῦ Ἰησοῦ/*

*Χριστοῦ Ἰησοῦ/*

ἀφωρισμένος

ἱεουργοῦντα

*εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ/*

*τὸ εὐαγγέλιον*

εἰς ὑπακοήν

ἵνα γήνεται

*πίστεως/*

*ἡ προσφορά*

*τοῖς ἔθνεσιν*

*τῶν ἔθνῶν*

As fórmulas δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ (Rom 1,1) e λειτουργός Χριστοῦ Ἰησοῦ (Rom 15,16) são sinónimas, apesar de os respectivos contextos do A.T. - servo de Deus e culto - serem diferentes. A estrutura das frases é idêntica: um título de Paulo (δοῦλος/λειτουργός), especificado por um aposto (ministro do

---

temas mais importantes do querigma apostólico: a “conversão” como abandono do culto dos ídolos para servir o Deus vivo (cf. Act 14,15; 15,19; 26,18.20). Cf. A. WINDISCH, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origines*, Tübingen 1808, 103; M.-E. BOISMARD, “Une liturgie baptismale dans la Prima Petri”, *Revue Biblique* 63 (1965) 182-208 (194); J. PATHRAPANKAL, *Metanoia, Faith, Covenant*, Bangalore 1971, 141-152; F. LAUB, *Eschatologische Verkündigung nach Paulus*, München 1973, 29; A. CHARBEL, “O conceito e o tema da conversão em S. Paulo”, *Revista de Cultura Bíblica* 11 (1974) 103-111; R. CORRIVEAU, *o.c.*, 25-35.

*evangelho*) e a finalidade da missão (conversão dos *gentios*). Da comparação destes lugares paralelos e tendo em conta a significação religiosa no A.T. da terminologia neles utilizada, deduz-se que o apóstolo, no exercício do seu ministério, se situa entre os mediadores de salvação, considerando-se a si próprio, ao mesmo tempo, como “servo” de Deus (δοῦλος), profeta (ἀφωρισμένος) e sacerdote (λειτουργός)<sup>146</sup>. O mesmo se diga da expressão κλητὸς ἀπόστολος, pelaqual se apresenta como alguém que, por meio de Jesus Cristo, recebeu directamente de Deus a sua legitimação e delegação para a pregação do evangelho (cf. Gal 1,17ss; 1 Cor 9,5; 15,2s).

O título de “separado” (ἀφωρισμένος), de Rom 1,1 e Gal 1,15s, também se enquadra no imaginário bíblico da tensão entre as duas esferas: o profano e o sagrado. O verbo ἀφορίζειν (“separar”, “escolher”, “delimitar”) encontra-se nos LXX em conexão com ἁγιάζειν, designando a separação cúltico-ritual para um fim sagrado, como no caso da santificação do povo eleito (cf. Lev 20,24-26; Is 29,22) e da consagração da tribo de Levi para o sacerdócio (cf. Num 8,11; Ez 45,4). Paradigmática é a passagem de Lev 20,26, onde ἀφορίζειν é sinónimo de ἁγιάζειν: “Ser-me-eis consagrados (ἔσεσθε μοι ἅγιοι), pois eu, Jahvé, sou santo (ὅτι ἐγὼ ἅγιος) e vos separei (ὁ Θεὸς ὑμῶν ὁ ἀφορίσας ὑμᾶς) de todos os povos para serdes meus”. Como em Rom 1,1 - onde, mediante o passivo teológico ἀφωρισμένος, a acção é atribuída a Deus - a separação tem por finalidade o exercício de uma função sagrada. É, de igual modo, esclarecedor para a interpretação do ἀφορίζειν paulino o texto de Act 13,2: “Num dia em que celebravam o culto (λειτουργούντων) do Senhor e jejuavam, diz-lhes o Espírito Santo: ‘Reservai-me (ἀφορίσατε), pois, Barnabé e Saulo para (εἰς) a obra a que os chamei”. Observam-se aqui afinidades com Rom 1,1.5: conexão com λειτουργεῖν, eleição divina e missão para o anúncio do evangelho aos gentios<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> J.M. NIELSEN, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*, Freiburg i.Br. 1963, 117; J. HAINZ, *o.c.*, 175-179.

<sup>147</sup> Cf. H. STRATHMANN, λειτουργέω, em *TWNT*, IV, 221-238; N. LEWIS,

À luz dos referidos antecedentes da utilização do verbo ἀφορίζειν, o anúncio do evangelho aparece, em Rom 1,1, como um fim sagrado: Paulo foi “separado” (ἀφορισμένος) “para (εἰς) o evangelho de Deus”. A sua vocação é um chamamento para Deus - o próprio genitivo τοῦ Θεοῦ o explicita. O apóstolo considera-se, pois, como um separado para o evangelho, ou seja para Deus, que está presente no evangelho.

Esta interpretação confirma-se através da formulação paralela de *Gal 1,15-16*:

Aquele que me apartou (ὁ ἀφορίσας με) desde o seio de minha mãe e me chamou (καλέσας) por sua graça, houve por bem revelar em mim o seu Filho para que eu o anunciasse (ἵνα εὐαγγελίζωμαι) entre os gentios.

A linguagem aqui utilizada manifesta nítidas ressonâncias proféticas, inserindo a vocação apostólica no livre e gracioso desígnio salvífico de Deus (cf. Jer 1,5; 1QH 9,29s; 15,15s). Como em Rom 1,1.5, a “separação” (ἀφορίζειν) é aqui especificada pelo “chamamento” (καλεῖν) de Deus e pelo objectivo de “evangelizar os pagãos” (εὐαγγελίζειν τὰ ἔθνη). A passagem deve ser interpretada à luz de *Gal 2,12*, onde o verbo ἀφορίζειν é utilizado com valor cultural. No contexto do conflito de Antioquia (*Gal 2,11-21*), Paulo alude à atitude de Pedro que, por medo dos circuncisos, “se separava” (ἀφώριζεν) dos gentios. O que estava em causa no seu procedimento era “a verdade do evangelho”, ou seja, a realidade da Igreja, constituída não só pelos judeo-cristãos, mas também por étnico-cristãos; separar-se de tal comunidade significava separar-se da verdade do evangelho (cf. *Gal 2,5.12*)<sup>148</sup>. O ministério apostólico - que tem por finalidade essencial o anúncio do evangelho - é, pois, um serviço cultural: por ele realiza-se a santidade da comunidade cristã, isto é, constitui-se a esfera do sagrado, na qual os fiéis têm acesso a Deus.

---

“Leitourgia and Related Terms”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 3 (1960) 175-184; 6 (1965) 229s; A. WEISER, *Die Apostelgeschichte (Kapitel 13-28)*, Gütersloh 1985, 306s; S. DANIEL, *o.c.*, 76-92. 104-111; W. STRACK, *o.c.*, 99-106.

<sup>148</sup> Cf. W. STRACK, *o.c.*, 210-217.

## 2. *Ministério do evangelho*

Na conclusão de Romanos - numa visão retrospectiva dos motivos que o levaram a escrever a carta a uma comunidade que lhe era estranha - Paulo refere a sua actividade missionária em termos teológicos, fazendo a ligação entre evangelho e culto. De igual modo como no princípio, menciona a "graça" (χάρις) de ser apóstolo (Rom 1,5; 15,15), concretizando, em ambas as passagens, o campo da sua missão: "os pagãos" (τὰ ἔθνη)<sup>149</sup>. Mas enquanto na saudação inicial, mediante a fórmula εἰς ὑπακοὴν πίστεως ("em ordem à obediência da fé"), a finalidade da missão era referida em relação ao tema central de toda a carta - a fé -, no epílogo é a mesma expressa numa densa linguagem cultual, em referência ao evangelho de Deus, que o próprio ministra sacerdotalmente, de modo a transformar os pagãos numa oferta agradável a Deus:

Eu vos escrevi - e em parte com certa ousadia - em virtude da graça que me foi concedida por Deus,  
 (16aα) de ser o ministro (λειτουργόν) de Jesus Cristo para os gentios,  
 (16aβ) consagrado ao ministério (ἑρουργῶν) do evangelho de Deus,  
 (16ba) a fim de que os gentios se tornem uma oferenda (προσφορά) agradável a Deus,  
 (16bβ) santificada (ἡγιασμένη) pelo Espírito Santo (Rom 15,15b-16).

Todo o v.16, introduzido pela oração infinitiva final, parece depender da locução preposicional sobre a χάρις do v.15: "em virtude da graça que me foi concedida por Deus"<sup>150</sup>. O objecto da graça concedida ao apóstolo é descrito mediante quatro expressões interdependentes: duas vezes uma construção

---

<sup>149</sup> Referências análogas à missão entre os pagãos encontram-se noutras passagens paulinas: Rom 12,3; 1 Cor 3,10; Gal 2,9; cf. Rom 1,5; Gal 1,15; 1 Cor 15,10.

<sup>150</sup> Cf. U. WILCKENS, *o.c.*, 118.

participial (ἱεουργοῦντα / ἡγιασμένη - 16aβ / 16bβ) ligada a uma oração final. A segunda oração final, com ἵνα (16bα), está dependente da primeira, com εἰς τό (16aα)<sup>151</sup>. Como efeito desta dúplici formulação, na qual o segundo elemento explicita e concretiza o primeiro, resulta um reforçamento do conceito da frase<sup>152</sup>. Em tal esquema de construção, enquadra-se uma densa linguagem cultual, onde se salientam os termos ἱεουργεῖν, προσφορά, εὐπρόσδεκτος, ἀγιάζειν<sup>153</sup>.

A acentuação da frase recai sobre a afirmação inicial, pela qual Paulo se intitula “ministro (λειτουργός) de Jesus Cristo para os gentios” (v. 16aα). A sequência do texto - em termos com conotação incontestavelmente cultual - apresenta-se como explicitação e comentário desta designação. É uma expressão singular, pois habitualmente Paulo utiliza os títulos ἀπόστολος, κλητὸς ἀπόστολος (Rom 1,1; 11,13; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Gal 1,1), δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ (Rom 1,1; Fil 1,2), οἰκονόμος (1 Cor

151 Há outros casos com idêntica alternância entre ἵνα e εἰς τό: 1 Cor 9,18; 2 Cor 8,6; Fil 1,9s; Rom 1,11.

152 Cf. E. von DOBSCHÜTZ, “Zum Wortschatz und Stil des Römerbriefes”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 33 (1934) 51-66 (56s); E. STAUFFER, “Ἰνα und das Problem des theologischen Denkens bei Paulus”, *Theologische Studien und Kritiken* (1930) 232-257 (236).

153 A passagem de Rom 15,16 tem merecido a atenção de exegetas e pastoralistas. Citamos apenas alguns trabalhos: H. SCHENKE, “Der Apostel als Priester”, *Theologische Quartalschrift* 136 (1956) 257-283; A.M. DENIS, “La fonction apostolique de la liturgie nouvelle en esprit”: étude thématique des métaphores pauliniennes du culte nouveau”, *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 4 (1958) 401-436. 617-656; J. KNOX, “Romans 15, 14-33 and Paul’s Conception of his Apostolic Mission”, *Journal of Biblical Literature* 83 (1964) 1-11; T. HOLTZ, “Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus”, *Theologische Literaturzeitschrift* 91 (1966) 321-330; M. BOUTTIER, “Remarques sur la conscience apostolique de saint Paul”, em *Oikonomia* (FS. O. Culmann), Hamburg 1967, 100-108; P. GRELOT, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Paris 1967, 125-130; id., “Les épîtres de Paul: La mission apostolique”, em J. Delorme (ed.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris 1974, 34-56 (55-56); E.L. WILSON, “The Priestly Service of the Gospel of God: An Exegesis of Romans 15,16”, *Covenant Quarterly* 30 (1972) 31-40; A. LEMAIRE, “The Ministries in the New Testament. Recent Research”, *Biblical Theology Bulletin* 3 (1973) 140-166; J. PONTHOT, “L’expression culturelle du ministère paulinien selon Rom 15,16”, em A. Vanhoye (ed.), *L’apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, Löwen 1986, 254-262.

4,1), διάκονος (2 Cor 3,6), ou fala da sua διακονία (Rom 11,13; 15,31; 2 Cor 5,10; 6,3).

Só por si, λειτουργός não é necessariamente uma palavra cultural, embora também seja utilizada em contextos culturais<sup>154</sup>. No grego helenístico, qualifica o titular de um serviço público - a πόλις -, enquanto investido de mandato oficial<sup>155</sup>. É neste sentido, por exemplo, que Paulo apresenta os dirigentes da sociedade civil como mandatados por Deus: λειτουργοὶ Θεοῦ. Mas não se trata de termo que seja frequente no N.T. Em Fil 2,25, é aplicado a Epafrodito, em quem a comunidade delegou para atender às necessidades do apóstolo; em Hebr 1,7, designa os anjos, mas no quadro duma citação do Sl 104,4; em Hebr 8,2, a referência à função de Cristo no santuário celestial é nitidamente litúrgica: Cristo é entronizado como sumo sacerdote e "λειτουργός do santuário e da tenda autêntica". Nos LXX, a significação cultural não está ausente, apesar de não ser a mais habitual. Em 2 Esdr 7,24, os sacerdotes e levitas são chamados λειτουργοὶ οἴκου Θεοῦ; em Is 61,6, λειτουργοί e ἱερεῖς estão associados: "Vós sereis chamados sacerdotes do Senhor, sereis chamados λειτουργοὶ Θεοῦ". Quanto ao substantivo λειτουργία, é regularmente usado a propósito do serviço no templo<sup>156</sup>. A palavra λειτουργός prestava-se, pois, a uma utilização cultural, da qual não há dúvidas em Rom 15,16, por via do desenvolvimento que se lhe segue. O determinativo Χριστοῦ Ἰησοῦ poderá sugerir que, na oferta dos gentios a Deus, o verdadeiro actor é Jesus Cristo<sup>157</sup>. Todavia, nos escritos autênticos de Paulo, Jesus é apresentado, não como sacerdote, mas antes como vítima de expiação e propiciação (cf. 1 Cor 5,7; Rom 3,25).

154 Cf. H. STRATHMANN, *a.c.*, 236-238; C. SPICQ, *Notes de Lexicographie néo-testamentaire I*, Fribourg-Göttingen 1978, 475-481.

155 Cf. H. SCHLIER, "Die 'Liturgie' des apostolischen Evangeliums (Röm 15,14-21), em *Das Ende der Zeit*, Freiburg i.Br. 1971, 169-183.

156 Nalgumas passagens dos apócrifos judaicos, de Filão e Flávio José, λειτουργός tem valor cultural. Cf. J. BECKER, *o.c.*, 47-50; Cf. H. STRATHMANN, *a.c.*, 229; R. CORRIVEAU, *o.c.*, 98s; W. STRACK, *o.c.*, 44-47.

157 Esta hipótese foi proposta, entre outros, por C.E.B. CRANFIELD, *o.c.*,

Χριστοῦ Ἰησοῦ poderá sugerir que, na oferenda dos gentios a Deus, o verdadeiro actor é Jesus Cristo<sup>157</sup>. Todavia, nos escritos autênticos de Paulo, Jesus é apresentado, não como sacerdote, mas antes como vítima de expiação e propiciação (cf. 1 Cor 5,7; Rom 3,25).

A expressão *ιεουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ* é complexa e de tradução difícil. O verbo *ιεουργεῖν* evoca uma actividade cultural, sacrificial, ou seja sacerdotal, mas o seu significado preciso é incerto. Para além de se tratar de um *hapax* no N.T., é praticamente um termo desconhecido no grego clássico e nos LXX<sup>158</sup>. Na literatura helenística, nos apócrifos judaicos, em Flávio José e Filão, é utilizado em sentido técnico cultural, com o significado de “realizar um acto sagrado”, ou “oferecer sacrifícios”. O mesmo irá acontecer mais tarde na greccidade cristã e mesmo em alguns concónlios<sup>159</sup>.

Mas que relação poderá haver entre “o evangelho de Deus” e a “oferta de um sacrifício”? Fazer de τὸ εὐαγγέλιον objecto de *ιεουργεῖν* e assim - em conformidade com o uso de Flávio José e Filão - considerar o evangelho como “oferenda”, faz pouco sentido, uma vez que esta vem designada a seguir com a palavra *προσφορά*. Mais plausível seria tomar τὸ εὐαγγέλιον como um acusativo de relação - quase instrumental - de modo a interpretar-se o acto sacrificial de Paulo em relação ao evangelho. Dado que estamos perante um verbo originariamente intransitivo, tal sentido é admissível, mas na realidade ainda não parece satisfatório.

157 Esta hipótese foi proposta, entre outros, por C.E.B. CRANFIELD, *o.c.*, 755.

158 O único exemplo dos LXX é constituído por uma variante de 4 Mac 7,8: τοὺς *ιεουργοῦντας* τὸν νόμον.

159 Em Flávio José (cf. *Ant* 14.4.3 § 65; 17.6.4 § 166) e Filão (*De cherub* 28 §96), a utilização de *ιεουργεῖν* em contextos sacrificais (=“oferecer um sacrifício”) não está necessariamente ligada a uma actividade ou a um estatuto sacerdotal. G. SCHRENK, *ιερός* κτλ., em *TWNT*, III, 221-284, interpreta *ιεουργέω* em sentido etimológico: “sacris operari, sacras res tractare”(252); cf. C. WIENER, “*Ἰεουργεῖν* (Rom 15,16)”, em *Studiorum Paulinorum Congressus Catholicus*, II, Roma 1961, 399-404; id., “Ceux qui assurent le service sacré de l’évangile (Rom 15,16), em *Vatican II. Les prêtres. Formation, ministère et vie*, Paris 1968, 257-259; W. STRACK, *o.c.*, 47-49.

O significado de *ιεπουργειν* deverá deduzir-se a partir da função que a palavra desempenha em todo o contexto. Mediante o recurso a categorias culturais, Paulo refere-se à sua actividade no anúncio do evangelho aos pagãos, a fim de que estes sejam “santificados”, ou seja, para que entrem na esfera do sagrado e assim tenham acesso a Deus. Tal actividade corresponde às funções que normalmente eram atribuídas aos sacerdotes. Nada nos leva a supor, é certo, que o apóstolo se tenha considerado, em sentido estrito, como sacerdote<sup>160</sup>. Todavia, ele assimila de alguma maneira o seu ministério de pregador do evangelho a uma actividade de tipo sacrificial, seja esta de natureza espiritual, como em Filão, ou por simples analogia. Já em Rom 1,9, a pregação do evangelho se encontra associada ao exercício do culto: “O meu testemunho é Deus, aquele a quem eu presto culto (*λατρεύω*) no meu espírito, anunciando o evangelho de seu Filho” (Rom 1,9). Pode notar-se ainda um paralelismo, embora mais extrínseco, em 1 Cor 9,13: “Aqueles que exercem o serviço do culto (*οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι*) são alimentados pelo templo, os que ministram no altar (*οἱ τῷ θυσιαστηρίου παρεδρεύοντες*) têm parte naquilo que é oferecido sobre o altar” (1 Cor 9,13).

Este conjunto de atestações, ainda que nos leve a supor na teologia paulina uma certa compreensão cultural da obra da evangelização, é no entanto insuficiente para a situar. Com efeito, não se explica, a partir dos lugares paralelos, a razão pela qual, em Rom 15,16, o apóstolo recorre a fórmulas inéditas - e particularmente expressivas do sagrado - para evocar o seu

---

160 Paulo jamais se intitula como *ιερεύς* - aliás só atribuído a Cristo na carta aos Hebreus (5,6; 7,1-23; etc.). Mas seria inútil e correr-se-ia o risco de um certo anacronismo pretender determinar se o apóstolo tinha ou não consciência de ser investido de uma função “sacerdotal”, como pretendeu L. SHEHAN, “The Priest in the New Testament: Another Point of View”, *Homiletic and Pastoral Review* 76/2 (1975-76) 10-23 (13). O quadro de referência segundo o qual Paulo aplica a si próprio as palavras *λειτουργός* e *ιεπουργειν* é o sacerdócio judaico do templo de Jerusalém, ou o dos levitas. Cf. W. PESCH, “Zu Texten des Neuen Testaments über das Priestertum der Getauften”, em O. Böcher - K. Haacker (ed.), *Verborum Veritas* (FS G. Stählin), Wuppertal 1970, 303-315; K.-H. SCHELKLE, “Der Apostel als Priester”, *Theologische Quartalschrift* 136 (1956) 257-283; C.E.B. CRANFIELD, *o.c.*, 755; J.A. FITZMYER, *Romans*, New York 1993, 712.



ministério. O mais provável é que a escolha de *ιερουργεῖν* se fique a dever à perspectiva que este singular verbo abre para o enunciado que se lhe segue: “a fim de que os gentios se tornem uma oferenda (*προσφορά*) agradável a Deus, santificada (*ἡγιασμένη*) pelo Espírito Santo”. Em última análise, o objectivo da obra de Cristo - na qual Paulo exerce a função de *λειτουργός* - é a *προσφορά τῶν ἐθνῶν*: oferenda que será agradável a Deus na medida em que for “santificada (ou consagrada) pelo Espírito Santo”. É em relação a este objectivo que o trabalho de evangelização pode ser definido como uma preparação da oferenda, uma espécie de função sagrada (“hierurgia”) - sacrificial, ou, em todo o caso, cultural -, para a qual Paulo foi escolhido como “servo” (*λειτουργός*)<sup>161</sup>.

O ministério do apóstolo, pelo qual os pagãos passam da condição carnal à condição espiritual, é pois comparado ao sacrifício. Pelo evangelho - “poder de Deus para a salvação de todo o que acredita” (Rom 1,16) - os pagãos obtêm o “regresso a Deus”, que é o fim de todo o verdadeiro sacrifício. A vítima oferecida no altar transforma-se de coisa profana em sagrada, entra numa nova esfera, na qual opera o regresso do homem a Deus. O anúncio do evangelho provoca uma transformação semelhante, de tal modo que se pode comparar ao sacrifício mais perfeito do A.T. - o holocausto -, não para ser “destruída”, mas para ser transformada e poder assim chegar até Deus<sup>162</sup>. O termo cultural *προσφορά*, que apenas aparece no grego tardio do A.T., aplica-se ao sacrifício quotidiano (Esd 5,21; Sir 50,13-14; Sl 40,6), designando por vezes a observância da lei por parte do homem sábio (Sir 14,11; 35,1.5)<sup>163</sup>. É neste sentido que em Rom 15,16 se refere à inteira existência cristã. Ao oferecer os pagãos a Deus como oferta agradável, Paulo exerce a função de ministro

---

<sup>161</sup> Cf. A.M. DENIS, *o.c.*, 403-408.

<sup>162</sup> Cf. S. LYONNET, “Le ministère et la vie du prêtre à la lumière du mystère du Christ”, *Seminarium* 24 (1972) 456-477. O termo *προσφορά*, em contextos cultuais, é sinónimo de *θυσία* (cf. Sl 39,7; Dan 3,38; Hebr 10,5s; Ef 5,2), tendendo a sublinhar a atitude interior do oferente requerida pela sua presença diante de Deus (cf. Sir 35,1.1; Test Lev 3,5s; 14,5; Arist 170,7). Cf. W. STRACK, *o.c.*, 49-56.

<sup>163</sup> Cf. S. DANIEL, *o.c.*, 219-221; A.-M. DENIS, *o.c.*, 406.

intercessor, se não mesmo de sacerdote, conforme se entenda a expressão ambígua προσφορὰ τῶν ἐθνῶν: a oferenda que os gentios apresentam (genitivo subjectivo), ou os gentios que a evangelização consagra e oferece a Deus (genitivo objectivo).

No primeiro sentido, outrora proposto por A.-M. Denis<sup>164</sup>, a missão de Paulo seria a de conduzir os pagãos a exercerem o culto verdadeiro, animado e santificado pela presença do Espírito. Esta interpretação, que apresenta os pagãos como povo cultural, tem em seu favor o facto de corresponder a algumas perspectivas paulinas. Pode aduzir-se como exemplo o texto de Fil 3,3: “Os circuncidados somos nós, que prestamos o nosso culto pelo Espírito de Deus” (πνεύματι Θεοῦ λατρεύοντες). Em Gal 4,6 e Rom 8,15, é pela presença do Espírito que o crente, libertado da escravidão da lei, desfruta da condição de filho adoptivo e pode dirigir-se a Deus como Pai. De resto, o tema do acesso dos pagãos ao culto autêntico contava com a preparação vinda dos profetas, que evocavam uma assembleia litúrgica de todos os povos reunidos em Jerusalém (cf. Is 60,3; Zac 8,23). Os referidos textos sublinham, como elemento distintivo do novo culto, o dom do Espírito, que confere uma dimensão escatológica à comunidade cristã<sup>165</sup>.

O segundo sentido (os gentios oferecidos) tem no entanto a preferência da maior parte dos comentadores e tradutores: “a fim de que os gentios se tornem uma oferenda agradável a Deus, santificada pelo Espírito Santo”<sup>166</sup>. De facto, tal sentido harmoniza-se melhor com o contexto imediato e assegura toda a coerência à frase: a realidade oferecida (os gentios) não se

---

<sup>164</sup> A.-M. DENIS, *o.c.*, 405-406. Interpretação análoga encontra-se em J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul on Preaching*, London 1963, 288; C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, 2 vol., Paris 1965, 208; R. CORRIVEAU, *o.c.*, 152s.

<sup>165</sup> Cf. E.H. KENDELL, “The Pauline Usage of πνεύματι as a Reference to the Spirit of God”, *Journal of the Evangelical Theology Society* 27 (1984) 299-313.

<sup>166</sup> O sentido de genitivo objectivo encontra-se em Sir 46,16 (a oferta de um cordeiro). É a interpretação corrente. Cf. K. WEISS, “Paulus - Priester des christl. Kultgemeinde”, *Theologische Literaturzeitung* 79 (1954) 355-363; R.M. COOPER, “Leitourgias Christou Jesou. Toward a Theology of Christian Prayer”, *Anglican Theological Review* 47 (1965) 263-275; G.P. WILES, *Paul's Intercessory Prayers*, Cambridge 1974, 85s.

poderá tornar agradável (εὐπρόσδεκτος) senão na medida em que tiver sido “santificada” (ἡγιασμένη) pelo Espírito. O termo cultural εὐπρόσδεκτος encontra-se já noutras passagens associado à actividade de Paulo e à oferta dos pagãos (Rom 15,31; 2 Cor 8,12; cf. Fil 4,18; 1 Ped 2,5)<sup>167</sup>. Os pagãos são “oferta agradável” porque santificados pelo Espírito Santo que habita neles (Rom 8,9.11s)<sup>168</sup>. O apóstolo considera o seu trabalho entre os pagãos como uma forma de sacrifício, pois que a conversão destes realiza perfeitamente o fim de todo o sacrifício: operar o regresso do homem pecador a Deus. Ele próprio se atribui a função de colaborador em tal acto sacrificial (λειτουργός, ιερουργών).

No quadro geral da carta aos Romanos, o acesso dos gentios à justificação constitui a etapa final, ou escatológica, da história da salvação (cf. Rom 4,21-24). No seu epílogo, a função cultural dos pagãos aparece como a realização e epifania final. Nela se cumprem as promessas feitas aos antigos: “Quanto aos gentios, eles glorificarão Deus, pela sua misericórdia, conforme está escrito: *Porque eu te celebrarei entre as nações pagãs e cantarei em honra do teu nome*. E ainda: *Nações todas, louvai o Senhor, exultai junto com o seu povo...*” (Rom 15,9ss).

Em síntese, pode considerar-se que em Rom 15,16 a acentuação não recai directamente sobre uma eventual consciência “sacerdotal” de Paulo, nem mesmo sobre a formulação sacral da sua missão. O que ele sublinha é, antes de mais, o destino cultural dos pagãos no quadro soteriológico e eclesiológico em que os seus escritos inscrevem o desígnio salvífico de Deus. Se na morte e ressurreição de Cristo se realizou a redenção escatológica, os crentes já não têm necessidade de qualquer purificação ou santificação cúltico-ritual. Por conseguinte, à linguagem do culto atribui-se

---

<sup>167</sup> Cf. R. CORRIVEAU, o.c., 113s.

<sup>168</sup> R. CORNELY, *Epistola ad Romanos*, Parisiis 1927, explica que se trata aqui do baptismo pelo qual o cristão morre como uma vítima, santificada pelo Espírito Santo. Cf. O. MICHEL, *Römer*, 328; R.M. COOPER, o.c., 270.

significação nova, tipológica, como aquela que exprimem as imagens do “acesso” (προσαγωγή) a Deus (Rom 5,2) e da “oferta dos gentios” (προσφορὰ τῶν ἐθνῶν). É aqui que Paulo entende a sua pregação do evangelho como uma actividade sacerdotal (ιερουργεῖν), exercendo a função de servo de Jesus Cristo (λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ) para os pagãos, de modo que estes sejam “uma oferenda (προσφορά) agradável a Deus, santificada pelo Espírito Santo”. Uma vez que incorporados no acontecimento da Cruz mediante a pregação do evangelho, os pagãos tornam-se “uma oferenda” (προσφορά) e o apóstolo *como* um sacerdote (λειτουργός). É este o paradoxo que explica uma utilização quase violenta da expressão ιερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον: o evangelho como objecto do culto, ou o ministério ao serviço do evangelho como actividade cultural. Paradoxo sobretudo porque são aqueles outrora considerados impuros que chegam à “obediência da fé” (Rom 1,5; 15,18) e se tornam “uma oferenda agradável a Deus”. O evangelho prepara o sacrifício.

Em tal quadro, Paulo exprime a sua função em coerência com a significação cultural que ele atribui à presença dos pagãos na comunidade de salvação. É pelo facto de estes se terem tornado - em conformidade com o plano divino - “uma oferenda agradável a Deus, santificada pelo Espírito Santo”, que Paulo pode definir a sua obra de evangelização como uma acção litúrgica, uma ιερουργία, e se pode intitular λειτουργός. Ele é ministro enquanto exerce a actividade sagrada de pregar, por ele considerada como um holocausto, o seu culto espiritual (Rom 1,9). Pela sua pregação - que é a acção de Cristo nele - os pagãos são chamados para a obediência da fé em Cristo. Deste modo, o objectivo do culto pós-exílico - tornar possível o acesso e a proximidade do homem em relação a Deus - realizou-se em Cristo, não só para os judeus, mas também para os outros povos (cf. Is 61,6; 62,10; Ex 19,5s). Num horizonte escatológico, o anúncio do evangelho contém um programa de missionação de grandeza quase cósmica: oferecer a Deus em sacrifício τὰ ἔθνη - o conjunto de todos os povos. Para Paulo a sua actividade apostólica é um culto novo e espiritual, que é o elemento distintivo da era do Espírito Santo (Rom 15,19).

Ao dizer-se que o culto se realizou em Cristo, está de algum modo implícita a ideia de superação do antigo culto, que se propunha aproximar o homem de Deus, mas na realidade apenas o introduzia no lugar sagrado. A partir do momento em que o acesso a Deus tem lugar, não já no templo de Jerusalém, mas em Jesus Cristo, e uma vez que se salvará, não quem oferecer um sacrifício no santuário, mas “todo aquele que invocar o nome do Senhor” (Rom 10,13; cf. Act 2,21), segue-se logicamente que, pelo anúncio da mensagem de salvação, as fronteiras sagradas de Israel são franqueadas a todos os cristãos.

### 3. *A fé como liturgia*

A fim de agradecer aos cristãos de Filipos a colecta que estes, através de Epafrodito, lhe tinham feito chegar à sua prisão, Paulo escreve uma carta de reconhecimento, na qual abre o seu coração de apóstolo e manifesta a sua profunda união com aquela comunidade cristã<sup>169</sup>. Prolongando a obediência de Cristo (v.12), os Filipenses resplandeciam no mundo como faróis de luz. Neste contexto, dirige-lhes a seguinte exortação: “Fazei tudo sem murmúrios ou reclamações, a fim de serdes irrepreensíveis e puros (ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι), filhos de Deus sem mancha (ἄμωμα), no meio de uma geração má e perversa” (Fil 2,15). As qualidades dos cristãos são designadas por três adjectivos que fazem parte da linguagem cultual utilizada por Paulo para descrever a natureza da santidade cristã. Com efeito, nos LXX, ἄμεμπτος e ἄμωμος traduzem o hebraico תמים - atributo das vítimas para o sacrifício. Entretanto, nos escritos paulinos tais termos apresentam-se com ressonância escatológica, uma vez que a aferição da santidade é aí transferida para o momento do juízo (cf. 1 Tes 3,13; 5,23; Fil 1,10). O mesmo acontece no presente texto, onde a santidade dos fiéis é mencionada na perspectiva da glória do apóstolo “no dia do Senhor” (v.16). Embora ele espere uma decisão favorável do tribunal, encara também a

---

169 Segundo J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1980, 5-6. 11-18, Fil 2,17 faz parte daquela que chama carta A (1,1-3,1a; 4,2-7.10-23), escrita na prisão.

eventualidade do martírio, que interpreta como um verdadeiro acto cultural:

Mas se o meu sangue houver de ser derramado em libação (σπένδομαι), na acção litúrgica sacrificial (θυσία καὶ λειτουργία) da vossa fé, alegro-me e regozijo-me com todos vós (Fil 2,17).

Após a alusão aos trabalhos e objectivos do seu ministério apostólico, mediante duas metáforas da vida atlética (v.16) - “corri” (ἔδραμον) e “trabalhei arduamente” (ἐκοπίασα) -, Paulo introduz uma cláusula concessiva (ἀλλὰ εἰ καὶ), que admite a possibilidade real de receber o martírio: o derramamento do seu sangue como uma libação. Pelo menos é esta a interpretação dada ao verbo σπένδομαι pela maior parte dos comentadores contemporâneos.

No mundo grego, o verbo σπένδω (“oferecer uma libação”) é um termo cultural, que significa “derramar uma porção de bebida sobre o solo ou sobre um lugar de culto, como oferta aos deuses”<sup>170</sup>. Nos LXX, tanto o verbo como o substantivo σπονδή têm a ver com oferendas de bebidas ou libações de vinho ou azeite, que por vezes são derramados em cima ou ao lado da vítima imolada (cf. Num 15, 3-10; Ex 29,40)<sup>171</sup>. No N.T., talvez na dependência desta passagem, encontra-se o mesmo verbo, também na forma passiva, em 2 Tim 4,6, onde se diz do apóstolo: “Quanto a mim, já fui oferecido em libação (σπένδομαι) e chegou o tempo da minha partida”. A imagem aqui refere-se à morte de Paulo, cujo sangue é derramado como uma libação aos pés do altar<sup>172</sup>. Que conotação estará ligada a este verbo em Fil 2,17? Em geral, os comentadores interpretam-

---

<sup>170</sup> Cf. O. MICHEL, σπένδομαι, em TWNT, VII, 529-537 (529); H.J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum I. Korintherbrief*, Münster 1982, 258-272; A.M. DENIS, a.c., 631-634; R. CORRIVEAU, o.c., 124-136; E. FERGUSON, a.c., 1151-1189.

<sup>171</sup> Cf. ainda Gen 35,14; 30,9; Lev 23,13.18.37; Num 15.5.7.10.24; 28,7-10.14; 29,36-39; etc.

<sup>172</sup> Cf. O. MICHEL, a.c., 534. 537.

no como alusão do apóstolo ao sacrifício da sua própria vida: o martírio<sup>173</sup>.

Entretanto, alguns autores objectam que jamais na Bíblia grega ou no helenismo o verbo σπένδομαι é utilizado para as libações de sangue. Por isso, propuseram uma exegese alternativa<sup>174</sup>. Ao empregar tal metáfora, Paulo não tinha em vista a eventualidade da condenação à morte, mas os trabalhos apostólicos, já antes referidos nas imagens do “correr” e “trabalhar” (v.16). Nesta interpretação, justifica-se o tempo presente de σπένδομαι, pois em causa está não o que poderá acontecer no futuro, mas o que acontece no presente. Deste modo, a passagem não quebra a nota dominante de optimismo e confiança, que vem desde o capítulo anterior (1,24).

Contudo, sobre a balança, a interpretação de σπένδομαι em referência à morte de Paulo é preferível, pelas seguintes razões: a) a exegese alternativa não tem adequadamente em conta o significado condicional ou concessivo da conjunção introdutória da frase: “mas se”(ἄλλα εἰ καὶ); b) o tempo presente de σπένδομαι, depois de εἰ, estabelece apenas uma hipótese ou suposição, sem haver em conta o momento em que a mesma se realiza; c) na linguagem dos sacrifícios, o verbo σπένδομαι é utilizado em sentido transposto. Paulo, por certo, não se quer referir a um derramamento de sangue semelhante ao das vítimas dos sacrifícios (cf. Sl 16,4), mas antes ao seu desejo de oferecer a Deus a própria vida. Se virmos aí um reflexo da linguagem do A.T., concluiremos que o apóstolo entende o sacrifício da sua vida como uma libação, a qual completa a oferta dos Filipenses a Deus, tornando-a agradável. Deste modo, não será pela morte enquanto martírio que ele se alegra, mas antes pela coroação do seu serviço apostólico - uma libação creditada em

---

<sup>173</sup> Cf. P.T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, Grand Rapids 1991, 304-306.

<sup>174</sup> A argumentação, apresentada pela primeira vez por A.M. DENIS, *o.c.*, 630-645, é desenvolvida por: J.-F. COLLANGE, *L'épître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel 1973; G.F. HAWTHORNE, *Philippians*, Waco 1983, 105-106. Interpretações análogas são defendidas por vários outros autores, tais como G. Riciotti, J. Dupont, J. Murphy-O'Connor, P. van Bergen, R. Corriveau.

favor da comunidade cristã de Filipos, para esta juntar à sua própria oferenda.

À luz da precedente exegese, torna-se claro o sentido geral da expressão “na acção litúrgica sacrificial da vossa fé” (ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν). Pelo significado natural da passagem e a ordem das palavras em grego, devemos entender a frase como complemento do verbo anterior (σπένδομαι), de preferência a ligá-la com o seguinte (χαίρω)<sup>175</sup>. Mas a concretização do significado de cada um dos seus elementos enfrenta várias dificuldades, nomeadamente a do significado preciso da preposição ἐπί, a relação de λειτουργία com θυσία e o sentido da construção genitiva τῆς πίστεως ὑμῶν.

A preposição ἐπί com dativo abrange um largo espectro de sentidos<sup>176</sup>. Com base no uso de ἐπί com dativo noutros textos (cf. 1 Cor 14,16; 2 Cor 7,13; Lc 3,20), damos-lhe o sentido de “em adição a”, entendendo que a libação do apóstolo se acrescenta ao sacrifício dos Filipenses<sup>177</sup>.

Os dois substantivos - “sacrifício e serviço” (θυσία καὶ λειτουργία) - são ambos provenientes da linguagem sacrificial dos LXX<sup>178</sup>. Embora θυσία se possa referir àquilo que é oferecido, ou sacrificado, no caso presente deve entender-se como *nomen actionis*, significando o “acto de oferecer, cujo sujeito

<sup>175</sup> É a interpretação da maior parte dos comentadores. Todavia, W. SCHENK, *Die Philipperbrief des Paulus*, Stuttgart 1984, 225, bem como J. GNILKA, o.c., 154, já na sequência de outros comentadores mais antigos (T. Zahn, E. Haupt, E. Schweizer), indicam preferências pela conexão da frase com χαίρω, em virtude da dificuldade em explicar a alegria dos Filipenses pela morte de Paulo como uma libação.

<sup>176</sup> Alguns autores (J.B. Lightfoot, A. Plummer; H.A.A. Kennedy) dão-lhe sentido local (“sobre”); outros (H.A.W. Meyer, E. Lohmeyer; M. Dibelius; W. Michaelis), atribuem-lhe sentido temporal (“no momento em que”). Porém, parece-nos preferível a versão proposta por M. ZERWICK, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1960, 442: “in”, “superadditum ad”. Idêntica é a interpretação de vários comentadores recentes. Cf. P.T. O'BRIEN, o.c., 307.

<sup>177</sup> Cf. P. SEIDENSTICKER, o.c., 227-229; R.J. McKELVEY, o.c., 185.

<sup>178</sup> Cf. E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zum urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Göttingen 1963, 195s. Diversa é a interpretação de W. SCHENK, o.c., 225, que atribui a estes termos apenas um sentido profano, como em Fil 2,30; 2 Cor 9,12.



real pode ser Paulo ou, mais provavelmente, a comunidade cristã de Filipos<sup>179</sup>. A palavra λειτουργία, bem como o correspondente verbo λειτουργεῖν, são utilizados nos LXX quase em exclusiva referência às funções e ao ritual dos sacerdotes e levitas no templo<sup>180</sup>. Contudo, o respectivo campo verbal aparece com pouca frequência no N.T. Como consequência do fim do antigo culto veterotestamentário através de Jesus Cristo e da sua morte na Cruz, já não se tornava necessária uma classe sacerdotal que obtivesse o acesso dos fiéis a Deus. Assim aquelas palavras não eram apropriadas aos ministros cristãos. A nova comunidade não tinha sacerdotes, considerando-se ela própria como sacerdócio real, no qual todos têm directo acesso a Deus através da morte de Jesus Cristo (Hebr 10,19).

À parte uma ou duas referências ao serviço ritual e cultural (Lc 1,23; Hebr 9,21) e à actividade de Cristo como sumo sacerdote (Hebr 8,6), λειτουργία designa, em sentido não-cultural, toda a espécie de serviços que se prestavam na comunidade cristã, em ordem a acorrer às diversas necessidades. Em 2 Cor 9,12, por exemplo, λειτουργία encontra-se numa frase que refere a colecta de Paulo para os pobres da Igreja-mãe de Jerusalém, enquanto em Fil 2,30 o termo tem a ver com o serviço que Epafrodito presta ao apóstolo. Esta última passagem reveste-se de particular relevância para a determinação do sentido de λειτουργία em Fil 2,17. Epafrodito entregou-se totalmente ao serviço de Paulo, não apenas a título pessoal, mas como representante da comunidade cristã. Deste modo, λειτουργία não se refere só à colaboração que Epafrodito prestou ao apóstolo, mas inclui a oferta dos Filipenses, “perfume de suave odor, sacrifício aceite e agradável a Deus” (Fil 4,18). A coordenação de λειτουργία com θυσία dá origem à noção de “acção litúrgica sacrificial”, pela qual toda a actividade de fé dos

---

179 Cf. J. BEHM, *θύω* κτλ., em *TWNT*, III, 180-190; U.B. MÜLLER, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, Berlin 1993, 121. Diversa é a interpretação de P.T. O'BRIEN, *o.c.*, 308, para quem θυσία se refere à coisa sacrificada.

180 Em Filão, λειτουργία é não só um termo técnico para o serviço sacerdotal, mas também designa o culto espiritual (v.g. *Post* 185).

Filipenses é representada, em sentido metafórico, como um sacerdócio<sup>181</sup>.

A expressão “da vossa fé” (τῆς πίστεως ὑμῶν) qualifica, não só o último substantivo (λειτουργία), mas os dois (θυσία καὶ λειτουργία), entendidos sobre a fé da comunidade como uma “acção litúrgica sacrificial”. A questão decisiva está aqui na interpretação gramatical do genitivo τῆς πίστεως, que pode ser objectivo ou epexegetico<sup>182</sup>. No primeiro caso, é o apostolado de Paulo - de modo idêntico a Rom 15,16 - que oferece em sacrifício a fé dos Filipenses; no segundo, é a própria “vida de fé” da comunidade cristã considerada como um sacrifício. Ambas as interpretações são possíveis, mas o contexto sugere que a fórmula deva ser entendida de modo compreensivo, englobando a fé dos Filipenses em todas as suas manifestações: caridade, trabalho apostólico e vida de oração<sup>183</sup>.

Em síntese, a acentuação da passagem recai sobre a acção litúrgica sacrificial dos Filipenses (θυσία καὶ λειτουργία), não sobre a “libação” (σπονδή) de Paulo - o qual, no entanto, está preparado para a oferecer com alegria. O principal e o verdadeiro sacrifício a oferecer a Deus, segundo Fil 2,17, é a vida de fé da comunidade cristã. Mas no caso de alguma coisa faltar para que tal oferenda seja totalmente agradável a Deus, o apóstolo exprime o desejo de oferecer a própria vida, como modesta libação (σπένδομαι), para ser creditada em favor dos Filipenses.

181 Embora alguns autores (v.g., H.A.W. Meyer, G. Friedrich) vejam na especificação de θυσία por λειτουργία um modo de Paulo acentuar a dimensão sacerdotal do seu próprio ministério, a maior parte entende que estes termos se referem ao sacrifício, não de Paulo, mas dos Filipenses. Cf. P.T. O'BRIEN, *o.c.*, 309-310.

182 W. BAUER - K. ALAND, *o.c.*, s.v. θυσία 1- 1b, deixa as duas possibilidades em aberto. Como Bauer traduzem também BDR, *Grammatik*, §235, Anm. 7.

183 Para além de vários comentadores mais antigos (J.B. Lightfoot, E. Haupt, P. Bonnard, E. Schweizer), cf. J. GNILKA, *o.c.*, 154s; G. BARTH, *Der Brief an die Philipper*, Zürich 1979, 51; G.F. HAWTHORNE, *o.c.*, 105; P.T. O'BRIEN, *o.c.*, 310; M. SILVA, *Philippians*, Chicago 1988, 150-152.

#### 4. *Perfume de bom odor*

Em duas passagens de cartas que a crítica histórica considera como contemporâneas, Paulo utiliza os termos ὁσμή e εὐωδία - “perfume de suave odor” - que fazem parte da linguagem sacrificial: num caso para qualificar a sua função de apóstolo (2 Cor 2, 14-16), no outro em referência à colecta que os cristãos de Filipos lhe enviaram à prisão (Fil 4,18).

##### 4.1. O a p ó s t o l o

No início da chamada “apologia do ministério apostólico” (2 Cor 2,14-7,4)<sup>184</sup>, encontra-se uma fórmula característica de acção de graças, na qual Paulo, através de símbolos, refere a natureza e função do seu apostolado:

Sejam dadas graças a Deus, que por Jesus Cristo nos conduz sempre em seu triunfo e, por nós, derrama por toda a parte o perfume (ὁσμήν) do seu conhecimento. Na verdade, nós somos para Deus o suave odor (εὐωδία) de Cristo, entre os que se salvam e entre os que se perdem; para uns, odor (ὁσμήν) que da morte conduz à morte; para os outros, odor (ὁσμήν) que da vida conduz à vida. E quem estaria à altura de tal missão? (2 Cor 2,14-16).

---

<sup>184</sup> Estudos clássicos contemporâneos influentes na investigação exegética (v.g., W. Schmithals, D. Georgi, G. Bornkamm) interpretam 2 Cor 2,14-6,13; 7,2-4 como fragmento de uma carta independente. A crítica mais recente, em geral, reconhece que a secção de 2 Cor 2,14-7,4 constitui uma unidade autónoma, mas não isolada de 2 Cor 1,1-2,13 e 7,5-16. Cf. R. BIERINGER, “Der 2. Korintherbrief in den neuesten Kommentaren”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 67 (1991) 107-130; A. DE OLIVEIRA, *o.c.*, 6-18; J. SCHRÖTER, *o.c.*, 9-13; M.E. THRALL, *o.c.*, 20-25. De qualquer modo, há um largo consenso na investigação actual em considerar que entre 2 Cor 2,13 e 2 Cor 2,14 há uma descontinuidade textual. Em 2 Cor 2,14 começa uma nova secção, na qual Paulo defende e fundamenta teologicamente o seu ministério apostólico. Cf. J. MURPHY-O’CONNOR, “Paul and Macedonia: The Connection Between 2 Corinthians 2,13 and 2,14”, *Journal for the Study of the New Testament* 25 (1985) 99-103; A.C. PERRIMAN, “Between Troas and Macedonia: 2 Cor 2,13-14”, *Expository Times* 101 (1989) 39-41.

Sob o ponto de vista formal, a presente acção de graças apresenta-se como uma introdução secundária da carta. De harmonia com a convenção epistolar, o objectivo de um tal parágrafo é o de introduzir pelo menos alguns dos principais argumentos a tratar. A passagem anuncia, pois, o conteúdo essencial de toda a apologia<sup>185</sup>. Seu tema central - que se caracteriza por uma acentuada concentração cristológica - é o significado escatológico-soteriológico de Cristo para todos os homens. O horizonte geral das metáforas que aí se utilizam é a actividade apostólica de Paulo. Já a acção de graças inicial, em virtude do respectivo género literário, dirige o foco da atenção para a sua pessoa (cf. 1 Cor 15,57; 2 Cor 2,14; 8,16)<sup>186</sup>. A χάρις inicial tem por objectivo o plano salvífico de Deus, que actua através de Paulo, de modo a constituí-lo numa especial relação com Deus (cf. 1 Cor 3,10; 15,10.57; 2 Cor 8,16; 9,15; Rom 6,17; 7,25)<sup>187</sup>.

O motivo da oração introdutória é expresso mediante dois participios substantivados, que têm por sujeito Deus: “que leva em triunfo” (θριαμβεύοντι) e “dá a conhecer” (φανεροῦντι). Isto é, Paulo dá graças a Deus *por causa* daquilo que nele e por ele se realiza no presente. Mas se quisermos determinar mais em concreto a natureza de tal actividade divina, seremos confrontados com aquilo que aos comentadores se apresenta como problema insolúvel. A principal questão resulta do facto de não se compreender a razão da presente acção de graças, ou seja, como é que a mesma possa ser motivada pelo triunfo de Deus sobre o apóstolo. Além disso, o contexto não se refere aos

---

<sup>185</sup> Cf. J. LAMBRECHT, “Structure and Line of Thought in 2 Cor 2,14-4,6”, *Biblica* 64 (1983) 344-380; M. CARREZ, “ἸΚΑΝΟΤΗΣ: 2 Cor 2,14-17”, em L. de Lorenzi (ed.), *Paolo ministro del Nuovo Testamento*, Roma 1987, 79-104.

<sup>186</sup> Cf. P.T. O'BRIEN, *Introductory Thanksgiving in the Letters of Paul*, Leiden 1977, 233-240; S.J. HAFEMANN, *Suffering and Ministry in the Spirit. Paul's Defense of His Ministry in II Corinthians 2,14-3,3*, Grand Rapids 1990, 10-12. O pronome pessoal ἡμεῖς, em 2 Cor 2,14-17, como noutros textos (v.g. 2 Cor 3,1-6; 4,1-6), refere-se a Paulo *enquanto apóstolo*, ou seja, acentua a natureza do ministério apostólico. Cf. S.J. HAFEMANN, *o.c.*, 12-16.

<sup>187</sup> Cf. H. CONZELMANN, *a.c.*, 384; K. BERGER, *a.c.*, 1096; A. DE OLIVEIRA, *o.c.*, 35.

sofrimentos de Paulo - de modo que este os pudesse interpretar como um triunfo de Deus sobre si - mas à sua função especial de mediador, enquanto instrumento da revelação do perfume do conhecimento de Deus<sup>188</sup>.

A dificuldade de interpretação da passagem surge em virtude do significado habitualmente atribuído a *θριαμβεύειν* ("levar em triunfo"), que reflecte o simbolismo da instituição romana do desfile triunfal, no qual os prisioneiros, algemados e arrastados, eram conduzidos à frente do carro do conquistador<sup>189</sup>. Dado que se trata de um termo raro - desconhecido dos LXX e no N.T. só se encontra noutra passagem (Col 2,15) - foram sugeridas, em alternativa àquela versão, várias outras hipóteses de significado, mas sem que alguma delas tenha conseguido explicar o texto em

---

188 Neste sentido, veja-se a argumentação de P. MARSHALL, "A Metaphor of Social Shame: *θριαμβεύειν* in 2 Cor 2,14", *Novum Testamentum* 25 (1983) 302-317 (306s).

189 A estrutura gramatical da passagem indica claramente que Paulo se compara a um prisioneiro de guerra conduzido pelo general triunfante para ser executado. Desde há longa data que a exegese o reconhece. Veja-se, por exemplo, J.J. WETTSTEIN, *Novum Testamentum Graecum* 2, Amsterdam 1752, 181-182. Mais recentemente, os trabalhos de H. E. VERSNEL, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970; H.A.W. MEYER, *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians*, Peabody 1983, 451-452. Vejam-se ainda os trabalhos de G. DAUTZENBERG, *θριαμβεύω*, em *EWNT*, II, 384-386; A. DE OLIVEIRA, *o.c.*, 35-38; W. STRACK, *o.c.*, 121-126; S.J. HAFEMANN, *o.c.*, 16-34; C. BREYTENBACH, "Paul's Proclamation of God's 'Thriambos'. Notes on 2 Corinthians 2,14-16b", *Neotestamentica* 24 (1990) 257-271; P.B. DUFF, "Metaphor, Motif and Meaning: The Rhetorical Strategy behind the Image 'Led in Triumph' in 2 Corinthians 2,14", *Catholic Biblical Quarterly* 53 (1991) 79-92 (para quem a imagem do desfile triunfal, a que alude o verbo *θριαμβεύω* em 2 Cor 2,14, não é necessariamente militar, mas antes faz parte duma estratégia retórica de Paulo, mediante a qual - contra acusações que lhe tinham sido movidas por seus adversários - sugere as procissões epifânicas greco-romanas, cujo objectivo era a manifestação da divindade); J. SCHRÖTER, *Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14-7,4*, Tübingen 1993, 9-33.

sentido convincente<sup>190</sup>. Com efeito, apesar de o termo ser utilizado em sentido metafórico, a metáfora tem de ter alguma relação com o significado literal. Por isso, vários trabalhos recentes dedicados ao estudo desta passagem concluem por confirmar a justeza da interpretação clássica, que contextualiza o verbo *θριαμβεύειν* na imagem do cortejo triunfal<sup>191</sup>.

A cerimónia do triunfo - instituição bem conhecida na Roma Imperial - tinha por objectivo dar graças à divindade que garantira a vitória na batalha e homenagear o general ou cônsul vitorioso. Dado que o conceito de “conduzir em procissão triunfal” nunca se referia ao conquistador, mas sim aos vencidos, a celebração supunha de ordinário uma vitória anterior, à qual se referia<sup>192</sup>. Normalmente, a procissão terminava com a execução dos prisioneiros, ou por um acto de clemência por parte do Imperador<sup>193</sup>. Ser levado em triunfo poderia, pois, significar ser conduzido *à morte* na cerimónia da procissão triunfal. Se tal visão do triunfo for aplicada a 2 Cor 2,14, Paulo deverá supor que Deus, qual general vitorioso, o conduz como *um escravo para a morte*<sup>194</sup>. No caso de assim ser, haverá ainda que se especificar o sentido da passagem paulina.

A interpretação do termo *θριαμβεύειν* depende essencialmente do sentido que se der ao complemento *ἡμᾶς*.

190 Propuseram-se os sentidos de “divulgar”, “manifestar”, “dar a conhecer”, “causar o triunfo”, “ser levado em procissão triunfal como um associado na vitória”, etc. Para uma análise e discussão das várias teorias sobre o assunto, entre os estudos mais recentes, salientam-se os seguintes: L. WILLIAMSON, “Led in Triumph. Paul’s Use of *θριαμβεύω*”, *Interpretation* 22 (1968) 317-332; R.B. EGAN, “Lexical Evidence on two Pauline Passages”, *Novum Testamentum* 19 (1977) 34-62 (o qual, dando ao verbo o sentido de “expor, manifestar, dar a conhecer”, exclui qualquer alusão ao triunfo); P. MARSHALL, *a.c.* (que, citando Cícero, Séneca e outros - onde o termo tem o sentido, quer de “triunfar de alegria”, quer de “conduzir em triunfo um prisioneiro” - deduz que a metáfora do triunfo em 2 Cor 2,14 confere a Paulo a marca da vergonha social).

191 Entre outros, C. BREYTENBACH, *a.c.*, 259; S.J. HAFEMANN, *o.c.*, 22-34; L. WILLIAMSON, *a.c.*, 322; J. SCHRÖTER, *o.c.*, 16-23; M.E. THRALL, *o.c.*, 191-195.

192 Cf. S.J. HAFEMANN, *o.c.*, 33; M.E. THRALL, *o.c.*, 194.

193 Cf. S.J. HAFEMANN, *o.c.*, 18-39.

194 Cf. S.J. HAFEMANN, *o.c.*, 35.

Uma vez que tal verbo exprime um conceito intransitivo, o seu objecto deverá ser interpretado como um *accusativus graecus*, ou seja, a acção - o triunfo de Deus - não recai directamente sobre o apóstolo, mas diz relação a algo que o caracteriza<sup>195</sup>. Ora um dos de acontecimentos centrais na vida de Paulo, que encontram significativa expressão na “apologia, é o da sua absoluta dependência em relação a Deus, a qual se manifesta na sua vocação e no seu ministério apostólico<sup>196</sup>. Aquele que, como os profetas da antiga aliança (cf. Jer 1,5; Is 49,1), se intitula “servo de Cristo” (Fil 1,1; Gal 1,10; Rom 1,1), “separado desde o ventre materno” (Gal 1,15; Rom 1,1), também confessa com Jeremias: “Tu me seduziste, Senhor, e eu me deixei seduzir; tu te tornaste forte de mais para mim, tu me dominaste. Sirvo de escárnio todo o dia, todos zombam de mim!” (Jer 20,7). A grande derrota de Paulo aconteceu no caminho de Damasco, quando Deus se lhe revelou como o mais forte e o chamou para o anúncio do evangelho. Embora em si mesmo o verbo *ῥιαμβεύειν* não indique a ideia de conversão, pressupõe-na, como se pode deduzir a partir de várias alusões do contexto (cf. 2Cor 3,5s.16ss; 4,6).

É, pois, enquanto inimigo vencido, como “escravo de Cristo”, que, no cortejo triunfante de Deus, o apóstolo é conduzido para a morte. Nesta interpretação de *ῥιαμβεύειν*, “levar em triunfo” significa “levar para a morte”. Mediante a figura literária do cerimonial romano do triunfo dos vencedores, Paulo confessa os sentimentos mais profundos de uma existência dominada por aquele que o venceu: Jesus Cristo. A fundamentação cristológica da sua missão apostólica está implícita na fórmula “em Cristo” (*ἐν Χριστῷ*), que se encontra no princípio e no fim da perícope programática da “apologia” (2 Cor 2,14-17)<sup>197</sup>. A manifestação do poder de Deus na pregação do evangelho dá-se através de Jesus Cristo, cuja morte e

---

195 Cf. BDR, *Grammatik*, § 160.

196 Cf. A. DE OLIVEIRA, *o.c.*, 37-39; S.J. HAFEMANN, *o.c.*, 35; C. BREYTENBACH, *a.c.*, 269; J. SCHRÖTER, *o.c.*, 20-22.

197 Cf. A. DE OLIVEIRA, *o.c.*, 39.

ressurreição constituem o objecto central da pregação e encontram dramática ilustração na contínua experiência de sofrimentos do apóstolo (cf. 2 Cor 4,7-11). Deste modo, o primeiro motivo da acção de graças é o facto da sua dependência em relação a Deus, que o conduz à morte em Jesus Cristo.

Mas Paulo apresenta ainda um segundo motivo para a sua acção de graças na segunda frase participial, coordenada com a primeira mediante a copulativa “e” (καί): “e, por nós, derrama (φανεροῦντι) por toda a parte o perfume (ὀσμὴν) do seu conhecimento”. Também esta metáfora suscita dificuldade de interpretação, sobretudo porque não poderá deixar de ser integrada numa lógica de pensamento com a afirmação anterior relativa ao triunfo de Deus. Tanto a relação interna entre os dois participípios coordenados - “que leva em triunfo” (ἡριαμβεύοντι) e “dá a conhecer” (φανεροῦντι) - como a relação externa do segundo participípio com a explicitação (ὅτι) do v.15, supõem uma progressão lógica de pensamento<sup>198</sup>. Para se compreender o sentido do argumento, há que determinar a natureza das imagens do “perfume” (ὀσμὴ) e do “suave odor” (εὐωδία) nos vv.14b-16a, pelas quais o apóstolo não só completa o raciocínio do v.14a, mas ainda se afirma como instrumento revelador de Deus.

No v.14b, Paulo afirma que por meio dele se derrama o perfume (ὀσμὴν) do conhecimento de Deus e, no v.15, que ele próprio é para Deus o bom odor (εὐωδία) de Cristo. A estas duas aplicações da imagem acrescenta a importante declaração sobre o efeito que da sua actividade apostólica resulta para os homens: a morte ou a vida. Com a metáfora do perfume descreve, pois, a importante função que ele próprio desempenha no processo de salvação. A consciência do peso de tal responsabilidade justifica a interrogação final: “E quem estaria à altura de tal missão?” (v.16b). O significado dos termos “perfume” (ὀσμὴ) e “suave odor” (εὐωδία) - em razão, quer do paralelismo entre os vv.15 e 16a, quer da expressão “perfume de suave odor” (ὀσμὴ εὐωδίας)

---

198 Cf. S.J. HAFEMANN, *o.c.*, 36-37.



no N.T (Fil 4,18; Ef 5,2) - é idêntico<sup>199</sup>. Ambas as palavras se uniram num mesmo sentido, tornando-se *terminus technicus* para exprimir, como metonímia, a ideia de sacrifício. Com tal expressão - representando Deus a comprazer-se com o fumo do sacrifício oferecido pelo seu povo (cf. Gen 8,21) - significava-se nos LXX a qualidade que as oferendas deviam possuir em ordem a serem agradáveis e aceites por Deus (Ex 29,18; 25,41; Lev 1,9.13; Ez 20,41; cf. Ef 5,2). Na época pós-exílica, mesmo isolados, os dois termos conservaram a primitiva coloração sacrificial, mas eram utilizados em sentido metafórico para designar a sabedoria revelada por Deus, considerada como perfume de suave odor (cf. Sir 24,15; 35,5; 38,11; 39,13s; Bar 67,6).

O sentido de ὁσμή e εὐωδία, em 2 Cor 2, 14-16a, não deverá afastar-se da imagem que estes termos evocam no culto sacrificial do A.T., a não ser que haja dificuldades insuperáveis. A confirmar tal sentido está o texto de Fil 4,18 - carta considerada contemporânea da 2 Cor -, onde o paralelismo de linguagem e a referência sacrificial são claros: “perfume de suave odor, sacrifício aceite e agradável a Deus” (ὁσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ). É certo que as situações são diferentes, pois em 2 Cor 2,14-16 o perfume orienta-se, não para Deus, mas para os homens. Por isso, alguns autores julgam que a passagem se deva interpretar à luz do simbolismo sapiencial, ou seja, em referência ao mediador da revelação<sup>200</sup>. A

---

199 Cf. G. DELLING, ὁσμή, *TWNT*, V, 492-495; A. STUMPF, εὐωδία, em *TWNT*, II, 808-810; G. DAUTZENBERG, εὐωδία, *EWNT*, I, 226-229; R. CORRIVEAU, *o.c.*, 83-97. 111-117; H. SCHÜRMANN, “Die apostolische Existenz im Bilde. Meditation über 2 Kor 2,14-16a”, em *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 229-235; R. LIEBERS, *Das Gesetz als Evangelium. Untersuchung zur Gesetzeskritik bei Paulus*, Zürich 1989, 208-214; W. STRACK, *o.c.*, 126-128.

200 Cf. A. DE OLIVEIRA, *o.c.*, 40-41; W. STRACK, *o.c.*, 128-132; J. SCHRÖTER, *o.c.*, 28-31, o qual pretende explicar 2 Cor 2, 14-16 à luz do conceito dos mediadores da revelação no judaísmo antigo. Verifica que já na literatura sapiencial, mas sobretudo nos apócrifos e em Filão, o “suave odor” (εὐωδία) designa uma determinada qualidade que caracteriza os mediadores de salvação e que se transmite àqueles que o tocam. O perfume é aí entendido como metáfora da manifestação da presença do divino, representada pelo mediador, enquanto portador do perfume.

nosso ver, porém, se considerarmos a imagem do “perfume de suave odor” à luz do simbolismo da linguagem cultual de Paulo, a dificuldade não é mais do que aparente: as duas acepções dos termos ὀσμή e εὐωδία no A.T. não se excluem mutuamente, mas antes estão ambas presentes em 2 Cor 2, 14-16a.

Com efeito, no sacrifício - cujo objectivo era a obtenção do acesso a Deus - o fumo simbolizava a passagem para a esfera do sagrado, onde Deus está presente. Mas a presença de Deus manifesta-se através da sua acção sobre o homem, que constitui a revelação. O movimento ascendente do homem para Deus, em ordem à salvação, requer da parte de Deus uma atitude de condescendência. Nas imagens que representam o encontro da revelação, o perfume tanto se aplica à oferta do homem (2 Cor 2,15; Fil 4,18) como ao dom de Deus (2 Cor 2,14); no primeiro caso, é o fumo do sacrifício; no segundo, é a revelação. Por isso, Paulo pode dizer que Deus “derrama por toda a parte o perfume (ὀσμήν) do seu conhecimento”, isto é, que Deus se *revela* através do seu ministério apostólico<sup>201</sup>.

Na realidade, porém, o “perfume” (ὀσμήν) identifica-se com “o suave odor (εὐωδία) de Cristo”, o qual é “para uns, odor (ὀσμήν) que da morte conduz à morte; para os outros, odor (ὀσμήν) que da vida conduz à vida”. Tal perfume de suave odor, frente ao qual uma opção é inevitável (aceitando-o ou rejeitando-o) não pode ser senão o evangelho, ou seja Jesus Cristo<sup>202</sup>. Com efeito, para Paulo, evangelho e Jesus Cristo identificam-se. Pelo anúncio do evangelho realiza-se a “consagração” do homem (Rom 15,16), de modo que o apóstolo, no seu ministério, enquanto mediador na aproximação do

---

201 Damos a γνώσεως o sentido de genitivo epexegetico: o conhecimento de Deus (a revelação) é um perfume (cf. 2 Cor 4,6). A referência à revelação é, em geral, reconhecida, sobretudo em razão da presença do verbo φανεροῦν, que em Paulo exprime a revelação da salvação de Deus através do evangelho de Jesus Cristo. Cf. A. DE OLIVEIRA, *o.c.*, 41, espec. n.136; W. STRACK, *o.c.*, 125; J. SCHRÖTER, *o.c.*, 29-30.

202 Para Paulo é impensável uma atitude neutral: perante o evangelho separam-se sempre os que se salvam e os que se condenam (cf. 1 Cor 1,18; 2 Cor 4,3s; Fil 1,28; Gal 1,8s).

homem a Deus, ou seja, prolongando na sua vida Jesus Cristo - que na pregação do evangelho se torna presente nele - pode considerar-se a si próprio como “suave odor de Cristo”.

Integrando as diversas conclusões da precedente análise, concluímos que, depois de se representar no quadro do escravo vencido, conduzido para a morte no cortejo triunfal (v.14a), Paulo completa o seu pensamento recorrendo à imagem do fumo do sacrifício do A.T. e à reinterpretação da respectiva linguagem na tradição sapiencial pós-exílica. Não obstante confluírem na passagem motivos de origem diferente, o quadro que daí resulta é totalmente coerente: o apóstolo apresenta-se como mediador da revelação de Deus manifestada em Jesus Cristo. Ao afirmar que Deus o conduz *sempre* à morte, sublinha que o seu ministério é uma existência “em Cristo”, conforme explicita no decurso da apologia, quando diz: “Incessantemente e por toda a parte trazemos no nosso corpo a agonia de Jesus, a fim de que a vida de Jesus seja também manifestada no nosso corpo” (2 Cor 4,10). A revelação de Deus, que teve lugar na Cruz, é agora dada a conhecer através do apóstolo. O aroma sacrificial de Jesus Cristo crucificado - ou seja, em si mesmo, o conhecimento e a sabedoria de Deus - é agora dado a conhecer a todos os homens, em todos os lugares, através do apóstolo, na sua própria experiência de servo levado para a morte.

#### 4.2. A o f e r t a

Nas palavras finais de agradecimento aos Filipenses (Fil 4,10-20), a propósito do apoio monetário fraterno que estes lhe tinham feito chegar por meio de Epafrodito, Paulo retoma de novo a linguagem cultural anterior (2,17.25.30):

Tenho comigo tudo o que me faz falta; tenho mesmo de sobra, depois de ter recebido o que da vossa parte Epafrodito me entregou: perfume de suave odor, sacrifício aceite e agradável a Deus (ὁσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ) (Fil 4,18).

Em estilo coloquial, o texto caracteriza-se por uma transição brusca do vocabulário da vida comercial para a linguagem do

culto. O texto começa com um termo técnico dos recibos de quitação - ἀπέχω - mediante o qual Paulo confirma ter recebido o produto da colecta que a comunidade lhe tinha enviado<sup>203</sup>. Mas apesar de ter sido ele próprio o beneficiário imediato, no fundo aquele a quem os Filipenses fizeram a oferta foi Deus, que a recebeu como “perfume de suave odor, sacrifício aceite e agradável”<sup>204</sup>. Com esta formulação atinge-se o objectivo final de todas as afirmações anteriores<sup>205</sup>. O real valor da oferta não é tanto para aquele que a recebe, mas mais para quem a dá, pois deste modo obtém o resultado que se pretende em todo o verdadeiro acto cultural: o acesso a Deus.

Como em Fil 2,25, também aqui é referido Epafrodito, o representante da comunidade e, como em Fil 2,30, o apóstolo atribui ao seu ministério um carácter sagrado. Os três atributos usados como aposição à oferta dos Filipenses - τὰ παρ' ὑμῶν - são expressões comuns da linguagem sacrificial do A.T.

Pelo “perfume de suave odor” (ὁσμή εὐώδια) significava-se nos LXX - como vimos a propósito de 2 Cor 2,14-16 - a qualidade que as oferendas deviam possuir em ordem a serem agradáveis e aceites por Deus (Ex 29,18; 25,41; Lev 1,9.13; Ez 20,41; cf. Ef 5,2).

O adjectivo δεκτός da segunda expressão - “sacrifício aceite” (θυσίαν δεκτήν) - é sinónimo de εὐπρόσδεκτος (2 Cor 6,2; 8,12; Rom 15,16.31) e de ἀπόδεκτος (cf. 1 Tim 2,3; 5,4), significando, fundamentalmente, “aquilo que se pode aceitar” (cf. 2 Cor 6,2). Nos LXX, o grupo verbal de δεκτός faz parte da linguagem cultural, onde significa que o sacrifício é aceite por

203 Paulo utiliza ἀπέχω neste mesmo sentido em Filem 15. Cf. referências nos papiros, em A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen 1923, 88-90; W. BAUER, *o.c.*, 169; J. GNILKA, *o.c.*, 179.

204 Em face da interpretação corrente, segundo a qual o uso metafórico da linguagem sacrificial na presente passagem sugere que a dádiva dos Filipenses *foi dada a Deus*, P.T. O'BRIEN, *o.c.*, 542, discorda, contrapondo que se trata apenas de uma comparação: a oferta *é comparada* com um sacrifício aceite, que é agradável a Deus. Na realidade, não parece haver diferença, uma vez que em ambos os casos está subjacente o mesmo pensamento simbólico.

205 Cf. U.B. MÜLLER, *o.c.*, 206.

Deus (cf. Gen 8,21; Ex 28,38; Lev 1,3.4; 17,4; 19,5; 22.19.20; etc.)<sup>206</sup>. Nas cartas de Paulo, é utilizado, em sentido simbólico, como referência ao ministério apostólico (Rom 15,16.31) e à esmola da caridade cristã (2 Cor 8,12; Fil 4,18). O “sacrifício” (θυσία) é, aqui, não o acto de oferecer, mas a própria dádiva, aquilo que se oferece.

Por fim, a expressão “agradável a Deus” (εὐάρεστον τῷ Θεῷ) significa - como em Rom 12,1 - que se trata de um sacrifício verdadeiro e próprio, realizado em conformidade com a vontade de Deus. Ao utilizar esta linguagem sacrificial, o apóstolo chama a atenção dos Filipenses para a base e o objectivo do dom oferecido: o próprio Deus<sup>207</sup>.

O que há de específico nesta passagem - e para alguns autores constitui real dificuldade - é o facto de a terminologia sacrificial se aplicar a uma oferta que é feita, não a Deus, mas ao apóstolo<sup>208</sup>. A justificação de tal uso deve procurar-se na noção paulina do sagrado, que do povo de Israel e respectivas instituições religiosas - templo, sacerdócio, sacrifícios - passou para a comunidade cristã e o ministério apostólico<sup>209</sup>. No contexto da grande colecta para a Igreja-mãe de Jerusalém, os seus destinatários - chamados “os santos” (οἱ ἅγιοι) - constituem a nova esfera do sagrado (cf. 1 Cor 16,1; 2 Cor 8,4; 9,1; Fil 1,1; 4,22). O ministério apostólico é qualificado, em 2 Cor 5,4, como “serviço dos santos” (διακονία εἰς τοὺς ἁγίους) e, em 2 Cor 9,12, como “serviço da colecta” (διακονία τῆς λειτουργίας), a qual deve “não apenas satisfazer às necessidades dos santos, mas também ser ocasião de efusivas acções de graças

206 Cf. W. GRUNDMANN, δεκτός κτλ., *TWNT*, II, 57-59; R. CORRIVEAU, *o.c.*, 113-114.

207 Cf. R. CORRIVEAU, *o.c.*, 114.

208 E. LOHMEYER, *Der Brief an die Philipper*, Göttingen 1928, 177-178, procura resolver a dificuldade ligando ὁσμή εὐωδίας a πεπλήρωμαι; H. WENSCHKEWITZ, *o.c.*, 194, supõe que o acto dos Filipenses, enquanto prova de amor para com Deus, é aceite, ou porventura que os Filipenses, ao apoiarem o portador do evangelho, agradecem a Deus; K. WEISS, *o.c.*, 357, dentro do seu objectivo geral de provar que Paulo exerce o ministério apostólico como sacerdote, interpreta o presente texto à luz da regra de 1 Cor 9,13s, segundo a qual o sacerdote vive do altar.

209 Cf. R.J. McKELVEY, *o.c.*, 183-187; E. FERGUSON, *o.c.*, 1163-1165.

a Deus". Como outrora as ofertas que os fiéis faziam para os sacrifícios, a esmola cristã entra no campo do sagrado, constitui uma oblação aceite e agradável a Deus.

A dádiva dos Filipenses ao apóstolo não só constitui uma prova de amor e gratidão para com o autor da graça recebida, mas é também um sinal externo e expressão da mudança interior que neles operou o anúncio do evangelho. As acções dos cristãos, descritas em termos sacrificais, fazem parte daquela resposta total ao Deus vivo mencionada na exortação de Rom 12,1-2<sup>210</sup>. Enquanto perfume de suave odor, que a prodigalidade de Deus em Cristo tornou possível, o dom dos Filipenses ao apóstolo faz parte de um movimento de louvor e glória, que começa em Deus, se manifesta na comunidade e regressa de novo a Deus.

Da análise deste conjunto de textos relacionados com o ministério apostólico de Paulo (Rom 1,1.5; 15,16; Gal 1,15; Fil 2,17; 4,18; 2 Cor 2,14-16), conclui-se que a linguagem simbólica das instituições cultuais de Israel exerceu notável influência na reflexão teológica do apóstolo sobre a sua função de mediador na obra salvadora de Deus através de Jesus Cristo. Com a formulação passiva de ἀφωρισμένοϛ, Paulo apresenta-se como separado, escolhido por Deus para um fim sagrado: a pregação do evangelho. Pela utilização do termo ἀφορίζειν, interpreta o acontecimento do caminho de Damasco e a sua actividade missionária à luz da vocação dos profetas, cuja missão é anunciar e proclamar a palavra de Deus (Gal 1,15s; Rom 1,1.5). A pregação e a conversão têm natureza de actos cultuais, enquanto significam e realizam a passagem do homem do seu próprio mundo - a esfera do profano - para o lugar onde Deus está presente e se lhe manifesta - a esfera do sagrado (Rom 15,16).

Enquanto delegado de Jesus Cristo, o apóstolo exerce a função de mediador da revelação, derramando sobre toda a terra o perfume do evangelho; na qualidade de ministro da palavra, que interpela os homens e os conduz à salvação, ele é o perfume

---

210 Cf. R. CORRIVEAU, *o.c.*, 114.

sacrificial de bom odor, que sobe até Deus (2 Cor 2,14-16). A vida de fé e as boas obras dos cristãos, designadamente as oferendas para o serviço do evangelho, constituem o principal e o verdadeiro sacrifício a oferecer a Deus (Fil 2,17; 4,18).

Em síntese, a melhor e mais nobre acção litúrgica sacrificial é, para Paulo, aquela que se ordena à constituição de uma única comunidade cultural, na qual todos os povos - judeus e pagãos - louvem a Deus, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo.

## V. Santuário novo e culto no Espírito

Enquanto para os Hebreus a presença de Deus se manifestava sobretudo no culto, para Paulo - como para toda a comunidade cristã primitiva - não é no templo de Jerusalém, nem em qualquer outro santuário, que se realiza a verdadeira adoração a Deus. Uma vez que Cristo pela sua ressurreição dos mortos se tornou “espírito vivificante” (1 Cor 15,45) para aqueles que o acolhem mediante a fé, os cristãos experimentam a acção de Deus através do seu Espírito, que neles está presente como numa habitação. Em três passagens das cartas aos Coríntios (1 Cor 3,16s; 6,19; 2 Cor 6,16), Paulo fala dos cristãos como templos de Deus nos quais habita o Espírito Santo. Análoga teologia vem expressa noutros textos em que se refere a actividade do Espírito no culto cristão (Fil 3,3; Rom 1,9).

### 1. *Templos de Deus no Espírito*

Na correspondência com os Coríntios, a comunidade cristã é denominada “templo de Deus” (1 Cor 3,16s e 2 Cor 6,16) e cada um dos cristãos recebe a designação de “templo do Espírito Santo” (1 Cor 6,19)<sup>211</sup>. Tal linguagem justifica-se a partir do

---

211 Cf. R. CORRIVEAU, *o.c.*, 36-72; W. STRACK, *o.c.*, 221-274.

conceito de eleição: a comunidade cristã constitui o povo santo que Deus escolheu para ser santo na sua presença. O tema do “templo”- que é fundamental para a compreensão da teologia paulina - tem merecido a devida atenção na exegese mais recente<sup>212</sup>.

A representação da comunidade cristã como templo de Deus, sob o ponto de vista da história da tradição, provém da expectativa do A.T. e das especulações do judaísmo primitivo sobre o templo escatológico (Is 28,16s; Hen 90,29; 91,13; Jub 1,17) e a nova Jerusalém (Is 54,11s; Tob 13,17; Apoc 21)<sup>213</sup>. O primeiro templo era para Israel mais do que o sinal visível da presença de Deus entre o seu povo. Por ele a Jerusalém histórica tornou-se a cidade de Deus (Sl 45,5; Judit 13,7), na qual estava entronizada a “glória de Jahvé” (1 Re 8,10-13). Depois de para aí ter sido transferida a arca da aliança, tornou-se a cidade santa de Jahvé, o lugar da sua presença<sup>214</sup>.

A teologia do templo era um dos elementos que caracterizavam a expectativa escatológica dos profetas<sup>215</sup>. O santuário central de Jerusalém constituía, por uma parte, o lugar onde se experimentava a salvação actual de Deus e, por outra, o objecto da esperança escatológica. A noção da presença de Deus não se referia apenas ao momento actual, mas também ao futuro escatológico (Is 33,13-17; cf. Is 60-62; Ez 40-48). Os videntes de Israel interpretam o insucesso de Senaquerib às portas de Jerusalém (701 a.C.) como sinal da acção protectoral de Deus sobre a cidade santa (2 Re 19,32-34; Is 37,33-35); mas logo verberam a falsa confiança no templo (Jer 7,1-16.21-28; Miq 3,12; cf. Jer 26,18). Ezequiel tanto vê a glória de Deus a abandonar o templo (1,4-27; cf. 10,18; 11,22s), como anuncia,

212 Sobre os já referidos trabalhos de Bertil Gärtner e Georg Klinzing. Veja-se ainda O. MICHEL, *vaôç*, *TWNT*, IV, 884-895; H. WENSCHKEWITZ, *o.c.*, 122-126.

213 Em Qumrân misturaram-se estas duas representações. Cf. G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, 245-249; G. KLINZING, *o.c.*, 59s.

214 Cf. J. SCHREINER, *Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz*, München 1963, 67.

215 Cf. M. SCHMIDT, *Prophet und Tempel. Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im Alten Testament*, Zürich 1948.



com a fórmula da aliança, a promessa do santuário definitivo e eterno de Deus entre o seu povo (37,26s), descrevendo-o até ao último dos pormenores (40-48).

Segundo os profetas pós-exílicos, o templo será o lugar da habitação da glória de Jahvé, para onde confluirão todos os povos (Is 56,6-8; Ag 2,7; Zac 2,14-17). Uma vez, porém, que o segundo templo carecia da glória anunciada, surgiram em várias correntes religiosas do judaísmo antigo tentativas de interpretação daquelas promessas. O livro da Sabedoria espiritualizou a ideia do templo, fazendo dele o lugar da habitação dos justos (Sab 3,14; Sl 10,4). Para o autor dos Salmos de Salomão, habitar no santuário equivale a “permanecer perto de Deus no amor”, para desfrutar da sua presença (Sl Salom 3,9).

A perspectiva judaica torna-se clara a partir dos documentos de Qumrân<sup>216</sup>. Com efeito, também aí se reúnem os motivos da plantação, fundamentos, construção e templo para descrever a comunidade de salvação (1 QS 5,5s; 8,5-11; 11,7s; 1 QH 7,8-11). Os separatistas do deserto de Judá consideravam-se a si próprios como a representação concreta do verdadeiro santuário, aquele onde se realiza o culto perfeito, substituindo assim o templo de Jerusalém (CD IV,18; V,6s; VI,11-20; 1 QpHab XII,7-9). De modo especial, as expressões “santo” e “santo dos santos”, pelas quais se significam os espaços que formam o templo, são utilizadas como atributos da comunidade santa escolhida por Deus (1 QS 8,5ss; 9,3s). De igual modo, a transferência do simbolismo do templo para a comunidade é acompanhada de exortações à separação, que a respectiva função cúltico-sacerdotal exige (cf. 1 QS 5,5-7; 1 Qsa 2,3-11). Para os separatistas, pertencer à comunidade significava viver por antecipação na esfera de salvação escatológica, onde Deus está

---

<sup>216</sup> Cf. O. BETZ, “Felsenmann und Felsengemeinde. Eine Parallele zu Mt 16,17-19 in den Qumrānsalmen”, em *Jesus, der Messias Israels. Aufsätze zum biblischen Theologie*, Tübingen 1987; J. MAIER, *Zum Gottesvolk- und Gemeinschaftsbegriff in den Schriften vom Toten Meer*, Wien 1958, 137-160; B. GÄRTNER, *o.c.*, 16-46; R.J. McKELVEY, *o.c.*, 36s. 46-52; G. KLINZING, *o.c.*, 50ss; W. KLAIBER, *o.c.*, 36s.

presente<sup>217</sup>. A exegese não tem deixado de assinalar a afinidade entre textos de Qumrân (1 QS 8,4-9; 9,3-5; 11,4. 7-9; 4 QpPs 37,3.15s) e as referidas passagens das cartas aos Coríntios<sup>218</sup>. Afinidade que não significa “paralelismo” (B. Gärtner), mas “parentesco” (G. Klinzing), uma vez que para os essênios a expressão “templo de Deus” evoca o conceito de sacrifício espiritual, enquanto em Paulo tem como base a ideia da presença de Deus<sup>219</sup>.

Apesar das referidas semelhanças entre Paulo e Qumrân, o pensamento paulino tem como fio condutor o conceito do A.T. e do judaísmo antigo sobre a habitação de Deus entre o seu povo<sup>220</sup>, ou seja, a habitação da *shekhina*, ou da glória de Deus, no santuário<sup>221</sup>. Em categorias estoicas, dir-se-á que a divindade habita no homem<sup>222</sup>. Assim, Filão fala das almas como habitação

217 Cf. J. MAIER, “Zum Begriff יהוד in den Texten von Qumrân”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 72 (1960) 148-166; H.-W. KUHN, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumrân mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu*, Göttingen 1966, 176-188.

218 Cf. O. BETZ, *o.c.*, 99-126; B. GÄRTNER, *o.c.*, 58s; G. KLINZING, *o.c.*, 51-93; W. STRACK, *o.c.*, 262-269. O conceito de “espiritualização” do templo, outrora atribuído à influência estoica (cf. H. WENSCHKEWITZ, *o.c.*, 157, n.3; 180. 229; Ph. VIELHAUER, *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament*, II, München 1979, 81s), é hoje entendido de preferência por analogia com Qumrân (cf. B. GÄRTNER, *o.c.*, 56-60; G. KLINZING, *o.c.*, 168-172).

219 É duvidoso que se deva entender tal analogia no sentido de uma dependência directa de Paulo em relação a Qumrân. O mais provável é que se trate de desenvolvimentos paralelos, cujo elemento comum é o distanciar-se do templo de Jerusalém, embora por motivos diferentes: a ilegitimidade do culto (Qumrân) ou razões de ordem cristológica (Paulo). Mais ainda, tal analogia com Qumrân não deverá excluir influências helenísticas - de modo especial estoicas - no pensamento paulino. Haja em vista o conceito da inabitação de Deus, ou do Espírito (Sêneca, *Epistulae Morales* 41,2; 66,12. Cf. H. WENSCHKEWITZ, *o.c.*, 122-126; O. MICHEL, *TWNT*, IV, 891; H. KLEINKNECHT, *TWNT*, VI, 352-355), que se encontra em Qumrân, mas em diferente contexto (1 QS 3,6-8; 4,20-23; 9,3-6. Cf. G. KLINZING, *o.c.*, 65. 101; H. MERKLEIN, *o.c.*, 271).

220 Cf. A.R. HULST, שכן, em *THAT*, II, 904-909.

221 Sobre a *shekhina*, Str-Bill, II, 314s; sobre a glória, cf. Is 6,1 LXX; Ex 40,34s; 1 Re 8,10s; 2 Cr 5,13s; sobre a habitação de Deus no templo, cf. 2 Mac 14,35; Fl. José, *Bell* 5,459.

222 Epicteto, *Diss* 1,8,11; 1,14,14; 2,8,13.

de Deus<sup>223</sup>. Mas as diferenças com Paulo são consideráveis. Para Filão, a habitação de Deus nas almas é produto de uma união mística e do esforço humano; para Paulo, pelo contrário, é fruto da acção gratuita do Espírito Santo. Mais ainda, o tema estóico do templo fazia parte de uma filosofia, que via na inteligência uma participação na razão divina. Nem Filão nem os estóicos tratam o corpo, ou a comunidade, como templo. Em Paulo, sim, a habitação do Espírito Santo afecta o verdadeiro corpo do homem. Na sua teologia, a representação do templo assume dimensão escatológica. O Espírito Santo - dom escatológico de Deus -, na forma da comunidade cristã, não é menos perceptível que o templo de Jerusalém (cf. 2 Cor 6,16; 1 Ped 2,5s; Apoc 21,22).

A razão mais profunda para a interpretação escatológica do templo é a morte de Cristo na Cruz, que em Paulo tem o sentido de redenção escatológica<sup>224</sup>. É neste pressuposto que acabou o culto de expiação em Jerusalém<sup>225</sup>. O Crucificado é o lugar escatológico da presença de Deus, outrora localizada no Santo dos Santos (Rom 3,25s). Por sua parte, aqueles que se integram nele mediante a fé, constituem o espaço do sagrado no meio do mundo.

A primeira das referidas passagens paulinas apresenta-se como resposta à questão da unidade e dos partidos no interior da comunidade de Corinto, os quais constituem uma ameaça para a sua existência. Mediante motivos oriundos do âmbito cultural, Paulo afirma que a pregação do evangelho fundamentada apenas na actividade humana está sujeita ao juízo escatológico. A referência ao templo é sugerida pelas anteriores imagens da plantação e da construção (1 Cor 3, 5-15). Por ela o apóstolo

---

223 Cf. *Somn* I, 148s; *Sobr* 62-64; *Cher* 98s.106.

224 Cf. H. MERKLEIN, "Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik", in *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1987, 1-106.

225 Cf. W. RADL, *a.c.*, 73.

acentua a actividade de Deus no processo da pregação e a pertença dos fiéis à esfera da acção de Deus:

Não sabeis que vós sois templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? Se alguém destrói o templo de Deus, Deus o destruirá, pois o templo de Deus é santo e esse templo sois vós (1 Cor 3,16-17).

O texto está composto numa estrutura clara: após a fórmula introdutória (v.16a), segue-se uma dúplici afirmação: “Vós - templo de Deus” e “Espírito de Deus - em vós” (16b); em seguida, o conteúdo daquela afirmação é especificado num caso hipotético (v.17a) e recebe uma ulterior justificação (v.17b)<sup>226</sup>. Nas expressões paralelas “templo de Deus” e “Espírito de Deus”, a acentuação recai sobre o genitivo possessivo: a comunidade é “de Deus” porque pertence a Deus e está submetida ao seu poder. Por outro lado, Deus é o seu fundamento essencial e existencial (genitivo de autor, ou qualidade). A santidade afecta o conjunto dos fiéis como um todo, fazendo deles um templo. Além disso, concretiza-se que a comunidade é lugar da habitação do Espírito de Deus. No aspecto formal, o apóstolo apela para aquilo que H. J. Boeker chama “princípio apodíctico do direito”<sup>227</sup>, segundo o qual a comunidade, enquanto santa, constitui uma grandeza divina de que o homem não pode dispor.

Quanto ao conteúdo, o que Paulo pretende é preservar a santidade da comunidade. Em conformidade com o quadro de proibições do templo herodiano<sup>228</sup>, o domínio do sagrado não

---

<sup>226</sup> Cf. J.M. FORD, “You are God’s ‘Sukkah’ (1 Cor 3,10-17), *New Testament Studies* 21 (1975) 139-142.; J.A. DRAPER, “The Tip of an Ice-Berg. The Temple of the Holy Spirit”, *Journal of Theology for Southern Africa* 59 (1987) 57-65.

<sup>227</sup> H.J. BOEKER, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen-Vlyn 1976, 168-175, usa a expressão “apodiktischer Rechtssatz”, de preferência à “kasuistischer Rechtssatz”, proposta por E. KÄSEMANN, “Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament”, em *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1975, 79-82. Veja-se ainda K. BERGER, “Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts”, *New Testament Studies* 17 (1970/71) 10-40.

<sup>228</sup> Cf. K. GALLING, *Textbuch zum Geschichte Israels*, Tübingen 1968, 91; E. KÄSEMANN, *a.c.*, 70.

podia ser profanado. A comunidade cristã - identificada com o templo de Deus dos últimos tempos<sup>229</sup> - recebe a designação de templo pelo facto de nela habitar o Espírito e de ser propriedade de Deus (cf. 2 Cor 6,16; 1 Cor 12,1-13). Aquele no qual habita o Espírito Santo faz parte da Igreja, é um templo santo de Deus, cujas fundações foram lançadas pela pregação e actividade apostólica de Paulo. O apóstolo não desenvolve aqui o seu pensamento sobre a natureza cultural da actividade cristã. Mas a mesma é pressuposta na imagem do templo e na santidade que este necessariamente envolve. A Igreja constitui, pois, a esfera do sagrado, onde Deus está presente e se manifesta aos seus fiéis.

Na segunda passagem, a expressão “templo do Espírito” designa os fiéis, individualmente, enquanto estes fazem parte da comunidade cristã, ou seja, em contexto eclesiológico:

Não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus? ... e que, portanto, não pertenceis a vós mesmos? (1 Cor 6,19).

Mediante a imagem cultural do templo, o texto refere-se à presença de Deus por meio do Espírito no *ὁῶμα* do homem. Cada um dos cristãos é chamado *ναός* - o lugar da habitação de Deus sobre a terra - dignificando-se assim o corpo humano. Alguns autores observam que há uma certa relação deste tema com o pensamento helenístico contemporâneo<sup>230</sup>. É certo que o fenómeno da espiritualização, de matriz helenística, se difundiu por toda a parte, incluindo o mundo judaico. Mas a fonte directa

---

229 Cf. J. C. COPPENS, “The Spiritual Temple in the Pauline Letters and Its Background”, em E. A. Livingstone (ed.), *Studia Evangelica*, VI, Berlin 1973, 53-66.

230 O processo de espiritualização do culto, sacrifício e templo no helenismo foi estudado por H. WENSCHKEWITZ, *o.c.*, que no seu cap. 2 trata da filosofia estóica e no cap. 3 de Filão. Mas o espiritual é aí assimilado ao moral e ao metafórico. Além disso, é o mundo e a alma que são chamados templo, não a comunidade, como em Qumrán e no N.T. Cf. Y. CONGAR, *o.c.*, 113-114; 179-180; J. MURPHY - O'CONNOR, *o.c.*, 292-293;

da doutrina de Paulo é o próprio acontecimento de Cristo, interpretado à luz das correntes de espiritualidade judaicas contemporâneas.

Enquanto nas restantes passagens (1 Cor 3,16; 2 Cor 6,16) a imagem do templo se refere à comunidade, no presente texto é o corpo de cada cristão que recebe a designação de “templo do Espírito Santo”. Para Paulo não há separação entre a comunidade e os seus membros<sup>231</sup>. À primeira vista, dir-se-à que se trata de uma mera repetição de 1 Cor 3,16, sugerida pela mesma fórmula introdutória: “Não sabeis que...”. Em ambas as situações, parece que o apóstolo parte de um princípio geral para daí fazer uma aplicação particular. O princípio que faz tanto da comunidade como do corpo um templo é o Espírito Santo, que habita nos cristãos para os fazer participar no mundo novo da graça e da vida (cf. Rom 8,9-11). Em qualquer dos casos, o horizonte é sempre o da comunidade, pois os cristãos são membros do corpo de Cristo (1 Cor 6,15)<sup>232</sup>.

Uma vez que o critério de santidade da comunidade é a entrega do *σῶμα* a Cristo, a linguagem cultural aqui utilizada não sugere qualquer ideia de “espiritualização”. É enquanto *σῶμα*, ou seja, na sua relação com os outros homens e com o mundo, que o homem é templo do Espírito Santo. O corpo e a comunidade constituem a expressão sensível do templo de Deus no mundo, o lugar da presença de Deus, a esfera do sagrado. Assim como o templo da Antiga Aliança era consagrado pela glória de Deus, também o corpo dos cristãos é consagrado templo pelo Espírito Santo.

A consagração e a santidade eram outrora os principais temas associados com o templo<sup>233</sup>. Em Paulo é a união com Cristo e o dom do Espírito Santo que conferem ao homem contacto com a santidade de Deus. Aquele que adere ao Senhor recebe o seu Espírito (1 Cor 6,17). A expressão “aquele que

---

231 Cf. L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, 256.

232 Cf. B. GÄRTNER, *o.c.*, 141, n.2; W. STRACK, *o.c.*, 235-254.

233 Cf. R. CORRIVEAU, *o.c.*, 43-44.

adere" (ὁ κολλώμενος) exprime a ideia de conaturalidade entre o Espírito e o homem pneumático. Tal conaturalidade, efectuada pelo baptismo, confere ao fiel uma qualidade nova - a santidade -, que o estabelece numa especial relação com Deus.

A terceira passagem - elemento de uma unidade já acima analisada (2 Cor 6,14-7,1) - afirma claramente que a comunidade dos fiéis é o templo de Deus:

Que compatibilidade tem o templo de Deus com os ídolos? Ora nós somos o templo do Deus vivo, como diz Deus: *Habitarei e caminharei no meio deles, eu serei Deus deles e eles serão meu povo* (2 Cor 6,16).

A consciência da primitiva comunidade, segundo a qual Jesus ressuscitado constituía o novo centro de culto e o lugar da habitação de Deus, levou os cristãos a deduzirem que eles próprios formavam com ele um e o mesmo templo. Ao caracterizar o templo como pertencendo ao Deus vivo, o autor evoca uma ideia muito cara aos judeus. O Deus de Israel era um Deus vivo e activo na história, em oposição aos ídolos mortos ou inertes (cf. Ex 3,14; Num 14,21.28; Dt 32,40). Ao definir a comunidade como templo em relação com o Deus vivo, Paulo sugere já uma relação cultual, que é, ao mesmo tempo, uma atitude pessoal profunda de conversão e de renovação total. A citação, como vimos, é inspirada na promessa da aliança de Lev 26,11-12 e na promessa da nova aliança de Ez 37,27. Tais textos, usados com frequência em relação com o templo da era messiânica, aludem à presença ou habitação de Deus entre o seu povo. É também a esta "presença" que Paulo se refere quando escreve: *Habitarei no meio deles*, como prova escripturística de que os cristãos são o novo templo. O povo de Deus, ou o povo no meio do qual Deus caminha, tornou-se o templo da sua habitação<sup>234</sup>.

Na unidade literária de 2 Cor 6,14-7,1 aparecem juntos os temas do culto, povo eleito e templo. O programa de vida aí

---

<sup>234</sup> Conceito análogo encontra-se em 4 Q Flor. Cf. B. GÄRTNER, *o.c.*, 53-54.

traçado sublinha o carácter cultural da vida nova do cristão. No novo templo, o símbolo material do A.T. cede lugar à realidade total. Deus habita entre o seu povo eleito, mas com uma habitação tão íntima e real que transcende os mais profundos sonhos Israelitas. É esta presença que constitui a realidade central do novo templo e do novo culto. O antigo culto do templo exigia um complexo programa de purificações rituais, cuja finalidade era a consagração da “habitação”. O novo culto, que compreende a vida moral dos cristãos, consiste numa “habitação” mais pessoal e mais íntima de Deus na comunidade cristã. Do mesmo modo que o código sacerdotal levítico tinha governado a vida do sacerdócio do A.T., também agora o povo sacerdotal de Deus tem um novo código cultural. A comunidade inteira é chamada a obter a purificação e a santidade que corresponde ao seu estado sacerdotal. O mistério da comunidade cristã como templo conduz-nos ao coração do mistério da vida cristã como um culto ao Deus todo santo.

Concluimos, pois, que Paulo, na suas exortações morais, toca no coração da existência do homem como cristão. Este é, em primeiro lugar, um ser redimido por Cristo, destinado à ressurreição e união eterna com o Senhor da glória; um ser que participa, desde já, numa comunhão de vida com Cristo; é um “consagrado”, membro do seu corpo, através do baptismo e da eucaristia. Em segundo lugar, é o templo do Espírito Santo, que se tornou tal precisamente em virtude da redenção de Cristo. A presença do Espírito Santo faz do corpo dos cristãos um templo, que se caracteriza pela sua especial santidade e consagração ao serviço de Deus. Trata-se de uma força que move a vida moral dos cristãos, conferindo-lhe valor cultural. A santidade e o serviço requeridos já não são rituais. A existência cristã unida a Cristo no Espírito Santo constitui o culto do templo novo.

Paulo orienta o seu pensamento relativo à santidade para o templo, mas não mais enquanto santuário central. Para ele o templo de Jerusalém, mediante o acontecimento de Cristo, perdeu todo o significado salvífico. Ao contrário da seita de Qumrân - que continuava a admitir a função religiosa do



santuário central, apenas pondo em causa a validade do culto sacrificial aí realizado - em Paulo não há lugar para qualquer representação espacial da santidade. A comunidade é o verdadeiro “templo pessoal”. Elemento característico da linguagem paulina é a referência à habitação do Espírito no templo da comunidade e ao dom escatológico dos últimos tempos. A afinidade da história de tal tradição com representações veterotestamentárias e judaicas não exclui influências helenísticas e, de modo especial, estóicas no pensamento paulino.

## 2. *Adoração a Deus no Espírito*

Na carta aos Filipenses, no início da denominada “carta polémica” (3,1b-4,3.8-9), ao referir a adoração de Deus em Espírito como elemento distintivo da existência cristã, Paulo exprime-se do seguinte modo:

Os circuncidados somos nós, que prestamos culto pelo Espírito de Deus, gloriamo-nos em Cristo Jesus, e não confiamos na carne (Fil 3,3).

O termo “circuncisão” (περιτομή), aqui utilizado em sentido eclesiológico, designa o novo povo de Deus, constituído pela fé (cf. Gal 6,5). Já na tradição bíblica (Jer 4,4; 9,24-25; Lev 26,41; Dt 10,16; 30,6; Ez 44,7) e no judaísmo antigo (1 QS 5,5.26; 1 QH 18,20; 1 QpHab 11,13; Jub 1,23) se anuncia uma “circuncisão do coração”, de natureza espiritual e moral, mais agradável a Deus do que qualquer rito externo<sup>235</sup>. Segundo Paulo, tal circuncisão interior - a única que na nova era escatológica tem validade perante Deus - é o elemento distintivo da comunidade cristã (Rom 2,25-29; cf. Col 2,11). Os cristãos

---

<sup>235</sup> A circuncisão no A. T. pertence à esfera cultural. Sobre o conceito de “circuncisão” (περιτομή), veja-se, além dos comentários a Gal e aos Rom, K. BERGER, “Abraham in den paulinischen Briefen”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 17 (1966) 47-89; R. MEYER, περιτέμνω κτλ., *TWNT*, VI, 72-83; H.-J. HERMISSON, *o.c.*, 64-76; W. STRACK, *o.c.*, 309-312.

são definidos como “aqueles que prestam culto pelo Espírito de Deus” (οἱ πνεύματι Θεοῦ λατρεύοντες) - o equivalente à expressão “culto espiritual” (λογικὴ λατρεία), de Rom 12,1. Mediante um jogo de palavras, em tom de desprezo, Paulo assimila a “circuncisão” carnal dos judeus (περιτομή) às “incisões” dos cultos pagãos (κατατομή). Os adversários do seu evangelho são chamados κατατομή, enquanto os cristãos constituem a verdadeira περιτομή, uma vez que prestam culto no Espírito.

Ao usar tal linguagem, o apóstolo não valoriza a circuncisão judaica em si mesma, mas atribui-lhe uma qualidade nova, que a distingue do ritual de seus adversários, praticado “na carne” (ἐν σαρκί)<sup>236</sup>. Aquele sinal da aliança de Deus com Abraão, que outrora distinguia o povo eleito dos pagãos, designa agora a nova qualidade dos pagãos como povo de Deus. Em Gen 17,9-14, a circuncisão era o sinal para recordar, a Deus como ao homem, os compromissos da aliança. A afirmação de Paulo deverá ser entendida no mesmo sentido, ou seja: “Nós, que somos os circuncidados, estamos na aliança da circuncisão e por conseguinte na aliança da promessa, aquela promessa que garante a presença de Deus”<sup>237</sup>.

A expressão “nós, que somos os circuncidados” é explicada em duas vertentes: uma, pneumatológica, e outra, cristológica. A referência ao culto cristão como realidade nova operada pelo Espírito de Deus conduz-nos à profecia de Ezequiel sobre o derramamento do Espírito nos últimos tempos. O efeito do dom do Espírito é o regresso do povo ao culto autêntico do verdadeiro

---

<sup>236</sup> Cf. G. BAUMACH, “Die von Paulus in Philipperbrief bekämpften Irrlehrer”, em K.-W. TRÖGER (ed.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973, 293-310. Na argumentação paulina, a verdadeira antítese não é formada pelos termos πνεῦμα e σὰρξ, mas pelas expressões “confiar na carne” e “prestar culto pelo Espírito de Deus”. Cf. A. SAND, *Der Begriff “Fleisch” in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg 1967, 134-135; H. ULONSKA, “Gesetz und Beschneidung. Überlegungen zu einem paulinischen Ablösungskonflikt”, em D.-A. Koch (ed.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum* (FS W. Marxsen), Gütersloh 1989, 314-331.

<sup>237</sup> Sobre a relação da presença de Deus com a circuncisão, cf. M. KÖCKERT, “Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur”, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 4 (1989) 19-62.

Deus, ou seja, a uma vida moral renovada. A tal afirmação pneumatológica da existência cristã junta-se a respectiva dimensão cristológica, segundo a qual a acção do Espírito se exerce sobre aqueles que estão “em Jesus Cristo” (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

A “circuncisão” (περιτομή) no A.T. estava relacionada com a pureza cultural. O prepúcio, de modo semelhante à impureza, tornava o homem desprezível, enquanto a περιτομή pertencia à esfera do puro. Com a separação entre puro e impuro também se estabelecia uma fronteira social entre a περιτομή e a ἀκροβυστία, entre Israel e os pagãos. O espaço aberto pela περιτομή, ou seja, pela Lei enquanto tal, constituía a esfera de Deus<sup>238</sup>. De forma análoga, o evangelho abre o espaço da nova περιτομή, cujo sinal distintivo é o dom do Espírito. Os que prestam culto (οἱ λατρεύοντες) são aqueles que pertencem à περιτομή espiritual<sup>239</sup>. O termo περιτομή, pelo qual se identificava o povo judaico, tornou-se agora elemento distintivo da Igreja, enquanto comunidade cultural. Pela referência ao Espírito de Deus, o culto cristão assume uma dimensão escatológica.

### 3. *O culto espiritual*

Na acção de graças da carta aos Romanos, Paulo compara o seu ministério apostólico a um acto sacerdotal de culto oferecido a Deus no seu espírito, nos seguintes termos:

O meu testemunho é Deus, aquele a quem eu presto culto (λατρεύω) no meu espírito, anunciando o evangelho de seu Filho (Rom 1,9).

De modo análogo a Rom 15,16, na presente passagem Paulo concebe o seu próprio trabalho de evangelização como um acto de culto. O verbo λατρεύειν, que já no grego clássico significa o serviço à divindade (Platão, *Apologia* 9 §23b), nos LXX é

<sup>238</sup> Cf. K. BERGER, *o.c.*, 63.

<sup>239</sup> Cf. J. GNILKA, *o.c.*, 187.

utilizado em sentido religioso e ritual sobre o culto do povo de Israel a Jahvé, traduzindo em geral o hebraico  $\text{לָעֵלֶּה}$  (Ex 3,12; 10,7.8.26; 12,31; Dt 6,13; 10,12-13)<sup>240</sup>. Enquanto o verbo  $\text{λειτουργεῖν}$  é reservado à função sacerdotal,  $\text{λατρεύειν}$  refere-se ao culto sagrado em geral, pelo qual todo o povo exprimia a sua atitude de fidelidade e devoção para com Deus. O conceito de  $\text{λατρεύειν}$  não é de ordem meramente espiritual, pois inclui a exigência do dom total de si mesmo, expressa no conjunto da vida religiosa e moral (cf. Dt 10,12s; Jos 24,19; Sir 4,14). Idêntico sentido religioso encontra-se no N.T., mas com uma particularidade: quando referido aos cristãos, designa o culto espiritual, de preferência ao culto ritual.

Efectivamente, em sete de entre vinte e um casos no N.T., o sujeito do verbo  $\text{λατρεύειν}$  são os cristãos (Fil 3,3; Rom 1,9; Hebr 9,14; 12,28; Act 24,14; 27,23; 2 Tim 1,3). Antes de mais, como vimos acima, toda a vida cristã recebe em Paulo a denominação de  $\text{λογική λατρεία}$  (Rom 12,1). Observámos, além disso, no parágrafo anterior, que os cristãos são caracterizados como “aqueles que prestam culto ( $\text{λατρεύοντες}$ ) pelo Espírito de Deus” (Fil 3,3). O particípio  $\text{λατρεύοντες}$  deve ser tomado no sentido lato da actividade cristã como um culto prestado a Deus, não por meio de ritos e observâncias externas, mas pela inteira vida cristã modelada pelo Espírito. No mesmo sentido, o autor da carta aos Hebreus vê a redenção como purificação da consciência dos cristãos das obras mortas “em ordem a servir ( $\text{λατρεύειν}$ ) o Deus vivo” (Hebr 9,14). O efeito do sangue de Cristo é precisamente consagrar os crentes, à maneira de sacerdotes, de modo que estes possam aproximar-se de Deus e prestar-lhe culto<sup>241</sup>. Ainda em Hebreus, exorta-nos o autor: “Guardemos a graça recebida e por ela sirvamos ( $\text{λατρεύωμεν}$ ) a Deus do modo que lhe é agradável, com submissão e temor”

---

240 Cf. H. STRATHMANN,  $\text{λατρεύω}$ ,  $\text{λατρεία}$ , *TWNT*, IV, 58-66; S. LYONNET, “Deus cui servio in spiritu meo” (Rom 1,9), *Verbum Domini* 41 (1963) 52-59 (= *Études sur l'épître aux Romains*, Roma 1989, 36-42); R. CORRIVEAU, *o.c.*, 140-148.

241 Cf. C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux*, I, Paris 1952, 319.

(Hebr 12,28). Do contexto consequente deduz-se que para se prestar a Deus um culto aceite se requer uma vida cristã generosa, centrada na comunidade. Portanto, também em Rom 1,9 λατρεύειν não deverá ter o sentido de prestar um culto a Deus meramente interior. A esfera na qual Paulo presta o culto é identificada como a pregação do evangelho. Proclamar Jesus Cristo é um acto de culto, que ele dirige com o seu espírito para o próprio Deus. Mais ainda, a sua verdadeira oração pelos cristãos de Roma constitui uma parte integral do seu culto a Deus.

A frase “no meu espírito” (ἐν τῷ πνεύματι μου) tem sido diversamente interpretada. Alguns autores vêem nela uma alusão ao Espírito Santo, traduzindo-a: “através do Espírito de Deus que me foi concedido”, ou, à luz de Fil 3,3: “aquele que adoro pelo Espírito de Deus”<sup>242</sup>. Outros entendem-na em referência ao interior do apóstolo, designando quer apenas o seu coração<sup>243</sup>, quer o aspecto do seu ser que está aberto ao Espírito de Deus<sup>244</sup>. Por fim, autores há para os quais πνεῦμα significa, como em Gal 6,18; Fil 4,23, o homem inteiro<sup>245</sup>. Julgamos, todavia, que o termo deva ser tomado no sentido do πνεῦμα cristão, que faz parte da herança recebida no baptismo. A tradição bíblica sugere uma correspondência profunda entre o espírito do homem e o Espírito de Deus, que o suscita e dirige (cf. Is 11,2)<sup>246</sup>. O ministério da evangelização é, deste modo, entendido como um

---

242 H. STRATHMANN, *a.c.*, 64; W.G. KÜMMEL, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929,33. É difícil justificar tal interpretação em virtude do pronome possessivo μου.

243 PELAGIUS, *Expositio in Romanos* 1,9: “In toto corde meo et prompta devotione”.

244 W. SANDLAY - A.C. HEADLAM, *The Epistle to the Romans*, Edinburgh 1902, 20, entendendo o πνεῦμα como o órgão da actividade do homem, interpretam assim a frase: “By that aspect of me that is open to God’s Spirit”. Cf. C.K. BARRETT, *A Commentary to the Epistle to the Romans*, London 1971, 24.

245 O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1966, 38, afirma: “dieser priesterliche Dienst beansprucht den Geist, und damit den ganzen Menschen, sein Denken, Wollen und Handeln”.

246 Cf. W.D. STACEY, *The Pauline View of Man in Relation to Its Judaic and Hellenistic Background*, London 1956, 133-134.

“culto espiritual”. É uma actividade “no espírito” do apóstolo, na medida em que este foi recriado, modelado e inspirado pelo Espírito de Deus (cf. Fil 3,3).

Verifica-se, pois, que no nosso texto a proclamação do evangelho é considerada como um acto de culto. Paulo utiliza um termo que no A.T. já se aplicava ao culto ritual de Israel - culto realizado com todo o coração e toda a alma, que envolvia temor, amor e a auto-doação dos fiéis na observância dos mandamentos. Assim como noutra passagem da mesma carta a vida inteira dos cristãos recebe a denominação de “culto racional” (Rom 12,1), também aqui a actividade a que Paulo devotou toda a sua vida - a evangelização - é considerada como a continuação autêntica do culto do A.T., entendido em sentido espiritual. Trata-se de um culto no espírito, que é movido e determinado pelo Espírito de Deus. A mesma convicção é reiterada em Rom 15,16, onde o ministério apostólico é concebido como a verdadeira liturgia da nova era do Espírito.

A presença de Deus nos fiéis através do seu Espírito confere, pois, à existência cristã uma dimensão cultural, expressa mediante o simbolismo do templo. Em Israel - como em geral nas religiões do antigo Médio Oriente - culto e santuário constituíam realidades indissociáveis. O santuário central de Jerusalém era o lugar de culto por excelência, celebrado como símbolo da presença de Deus<sup>247</sup>. Era aí que o povo eleito julgava obter o acesso a Deus mediante oferendas e sacrifícios. Mas se já na época grega se manifestavam tentativas de interiorização do conceito de templo, na Igreja primitiva é absolutizada a teologia do acesso directo e imediato do homem a Deus. A ausência de um santuário central, após a destruição do templo de Jerusalém no ano 70, deu origem a especulações por parte dos cristãos sobre a realização das profecias de Ezequiel relativas ao templo novo e ao espírito novo. O acesso dos cristãos a Deus não se realiza através de sacrifícios, nem num santuário material, mas

---

<sup>247</sup> Cf. R.E. CLEMENTS, *God and Temple*, Oxford 1965 (com recensão de M. Haran em *Biblica* 50 (1969) 251-267).

por meio de Jesus Cristo. Os verdadeiros adoradores são aqueles nos quais habita o Espírito de Deus.

## Conclusão

A precedente análise mostrou-nos que as categorias culturais nas cartas autênticas de Paulo são utilizadas como símbolos da pregação e da vida cristã em geral. Na teologia da Cruz, compreendida como o acontecimento escatológico definitivo, encontram-se os pressupostos do sistema de pensamento que explica a recepção tipológica da terminologia cultural nos escritos paulinos<sup>248</sup>. Pelo sacrifício de Cristo como nosso cordeiro pascal (1 Cor 5,7), morto pelos nossos pecados (1 Cor 15,3), foi superado e terminou, de uma vez por todas, o culto sacrificial (cf. Hebr 9,12). Mas se em seu lugar se designa o anúncio do evangelho como culto, a razão será a seguinte: o culto consiste agora no facto que é anunciado o fim do culto. O evangelho como acontecimento e o respectivo conteúdo são idênticos<sup>249</sup>.

O essencial do pensamento paulino tem por fundamento último o conceito segundo o qual em Cristo se operou uma modificação radical no sentido segundo o qual se estabelece a relação entre Deus e o homem: não é mais o homem que se volta para Deus, mas foi Deus que em Cristo se voltou definitivamente para o homem<sup>250</sup>. A salvação consiste essencialmente no acolhimento reconhecido do evangelho. Na linguagem de Paulo, "Cristo é o fim da lei (a realização dos actos de religião, prescritos pela lei), para justificação de todo aquele que crê" (Rom 10,4). Enquanto nosso representante junto de Deus, pela

---

248 Cf. H. MERKLEIN, "Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod. Entwicklung und Gehalt einer zentralen neutestamentlichen Aussage", em *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1987, 181-191.

249 Cf. E. GRÄBER, "Das ein Evangelium. Hermeneutische Erwägungen zu Gal 1,6-10", em *Text und Situation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament*, Gütersloh 1973, 84-122.

250 Sobre estas duas orientações fundamentais do culto, cf. S. MOWINCKEL, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, 120-126.

sua morte e ressurreição Jesus realizou o fim a que se destinavam todos os actos sacrificais de culto: obter o acesso do homem a Deus<sup>251</sup>. O sacrifício de Cristo é a expressão suprema do dom de Deus (Rom 3,25; 2 Cor 5,18-19), que é o fundamento do sacrifício cristão (Rom 12,1). Com efeito, pela sua morte Cristo morreu para a condição de carne do pecado (1 Cor 15,44), tornando-se Espírito que dá a vida (1 Cor 15,45; cf. Rom 6,10). Ele não ressuscitou apenas para si próprio, mas como primícia (1 Cor 15,20), na qual toda a colheita é consagrada a Deus. Nele todos podem tornar-se capazes de regressar ao Pai. Deste modo, o acontecimento salvífico de Cristo torna possível a relação imediata do homem com Deus.

O evangelho e a comunidade cristã constituem o espaço que é santificado pela presença de Deus. A utilização de categorias cultuais a propósito do anúncio evangélico justifica-se a partir de uma certa compreensão cultural do ministério apostólico: na pregação do evangelho é o próprio Deus que está presente. Enquanto crentes, os cristãos são purificados, santificados e justificados (1 Cor 6,11), de modo a constituírem a Igreja.

O lugar da presença de Deus era outrora conceptualizado no templo de Jerusalém e no culto que aí se realizava; agora, porém, é a comunidade cristã que constitui o verdadeiro templo. O edifício espiritual não tem outro fundamento senão Cristo (1 Cor 3,11; 1,23; 2,2). O Espírito Santo - princípio da vida nova (Rom 8,9-11; 2 Cor 3,6), da ressurreição (Rom 8,11) e da santificação (Rom 15,16) - é o sinal da era escatológica, o fundamento da Igreja e da relação imediata do homem com Deus. É a sua presença que constitui a Igreja inteira e cada um dos seus membros um templo consagrado (1 Cor 3,16; 6,19; cf. Ef 2,22). Os cristãos caracterizam-se como aqueles que prestam

---

251 Cf. R. SCHAEFFLER, "Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation", em R. Schaeffler - P. Hünemann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 9-50; W. HAHN, *Gottesdienst und Opfer Christi. Eine Untersuchung über das Heilsgeschehen im christlichen Gottesdienst*, Berlin 1951, 131-134.



culto pelo Espírito de Deus (Fil 3,3). Tal culto constitui o ministério sacerdotal do novo templo espiritual numa vida modelada e penetrada pelo Espírito.

Apenas em referência a esta função central do Espírito é que se pode entender o conceito corrente de espiritualização do culto. É uma espiritualização que se baseia na novidade radical do Cristianismo - uma novidade que é o resultado da intervenção graciosa de Deus e do dom do seu Espírito. Não se trata, pois, de uma espécie de eterização do culto, que seria reduzido a uma interioridade pura. É antes a vida nova no Espírito, que Cristo ressuscitado comunica àqueles que se unem ao seu sacrifício pelo baptismo e pela eucaristia.

Pela incorporação em Cristo através do Espírito, a existência do cristão assume uma verdadeira qualidade cultural. Com efeito, o valor litúrgico da vida cristã, ao nível da acção, segue uma orientação cultural do nível mais profundo da existência cristã. É o que se deduz da generalidade dos textos paulinos que utilizam categorias culturais, mas de modo especial a partir daqueles que se baseiam na noção de santidade. Para Paulo a santidade do cristão é uma participação na santidade de Deus através da presença do Espírito (Rom 15,16; 1 Cor 6,11) e da consagração em Cristo (1 Cor 1,2; Fil 1,1). Pelo facto de terem sido transferidos, mediante a consagração baptismal, para a esfera divina, todos os cristãos podem ser chamados "santos" (Rom 1,7; 15,25; 1 Cor 16,1). Eles têm algo da santidade que pertence ao templo (1 Cor 3,16-17; 6,19) e como tais são consagrados ao serviço de Deus e ao culto. Isto tem por efeito tornar os cristãos sacerdotes em Cristo, capazes de se oferecerem a Deus como um sacrifício vivo (Rom 12,1; 15,16) e de se comprometerem activamente na liturgia da vida cristã (Fil 2,17).

MANUEL ISIDRO ALVES